

Università degli studi di Napoli “Federico II”

Facoltà di Lettere e Filosofia

Dottorato di ricerca
in
“Scienze Filosofiche”
(XX ciclo)

Sul problema del falso nel *Teeteto* di Platone.
Il travagliato dialogo dell’anima con se stessa

Tutor
Ch.mo Prof.
Giovanni Casertano

Candidata
Dott.essa
Angela Fedele

Coordinatore del corso
Ch.mo Prof.
Domenico Jervolino

anno accademico 2006-2007

Ringrazio di cuore il prof. Giovanni Casertano, nonché la prof.essa Lidia Palumbo e tutti gli amici del seminario su Platone, per la loro premurosa disponibilità, per i loro incoraggiamenti e i loro consigli, per quanto anche a loro insaputa mi hanno insegnato, per aver condiviso con me in questi anni la passione per la filosofia antica. Ringrazio la dott.essa Francesca Celentano per l'aiuto nella correzione delle bozze. Dedico questo lavoro alla mia famiglia e in particolare ai miei genitori, senza il cui amore e la cui comprensione il travaglio delle mie ricerche non avrebbe dato frutto.

INDICE

I. Un gioco serio	5
1. Il problema e l'approccio metodologico	5
2. Qualche osservazione sulla relazione αἴσθησις, δόξα, ἐπιστήμη	6
3. Giochi con funzione protrettica e peirastica	12
4. Il prologo	15
5. Alcune situazioni di intreccio	24
6. In palestra con Socrate: l'agone sportivo	29
7. La maieutica (148e-150c)	36
8. La metafora distorta	40
II. Apparenza mai falsa in <i>Theaet.</i> 151e-160e	46
Sguardo d'insieme	46
1. Gli interventi della levatrice sulla seconda risposta di Teeteto	47
2. L'assimilazione della definizione di Teeteto alla prospettiva protagorea: apparire di relazione	54
3. Un esercito in movimento: l'apparire per cambiamento (intrinseco)	61
4. Le difficoltà relative alle apparenze conflittuali e la necessità della dottrina del flusso (153d-155c)	65
5. La teoria del flusso della percezione (155c-157c)	70
6. L'obiezione a proposito delle percezioni false del sognatore, del malato e del folle (157c-158d)	74
7. Ultima spinta per il parto: «la mia percezione è vera per me» (158e-160c)	79
III. Lo scontro agonale (160e-187a)	83
1. Le metaforiche amfidromie	83
2. Primi attacchi a Protagora (161c-162c)	86
3. Il contrattacco protagoreo (162d-163a)	90
4. Contro la definizione di Teeteto (163a-165e)	90
5. L' "apologia" di Protagora (165e-168c)	95
6. Il ruolo di Teodoro e di Socrate	103
7. La cosiddetta peritrope (168c-171c): Protagora ammetterebbe che nessuno ritiene altri opinare il falso?	105
8. Una trovata ad effetto contro la coerenza di Protagora	111
9. Relativismo "selettivo": giustizia e vantaggio (171c-172b)	116

10. La cosiddetta digressione: il filosofo “in volo” e il retore “balbuziente” (172c-177b)	118
11. Competenza e futuro (177b-179b)	123
12. Le parolette enigmatiche degli eraclitei scagliate come frecce (179c-183c)	127
13. La confutazione di RT2: αἴσθησις inchiodata alla sua accezione ristretta e il problema dei κοινά (184b-187a)	131
14. Confronto con il Timeo	136
IV. L'opinione falsa	138
1. La problematica introduzione della terza risposta di Teeteto e la “grande aporia” di Socrate	138
2. Il dilemma sapere-non sapere (187e5-188c7)	144
3. La seconda aporia sull'opinione falsa: opinare ciò che non è (188c8-189b9)	150
4. L'allodoxia (189b10-190e4)	156
5. L'immagine del blocco di cera (190e5-196c9)	160
6. Le critiche al paradigma del blocco di cera (195a6-196c7)	170
7. L'immagine della voliera (196c7-200c6)	175
8. Opinione vera e episteme sul banco dei giurati (200e-201c)	180
9. Conferme dal Filebo	188
Conclusione	190
Bibliografia	195

I. Un gioco serio

βασιλεύειν δυνατὸν εἶναι παντὶ τρόπῳ πότερον εἰδῶλον καὶ
ψεῦδος ἀποτίκται τοῦ νέου ἢ διάνοια ἢ γόνιμόν τε καὶ ἀληθές
(151c1-3: saggiare in ogni modo se il pensiero del giovane partorisce
un'immagine e una falsità oppure qualcosa di vitale e di vero)

1. Il problema e l'approccio metodologico

Questa ricerca intende mettere a fuoco il problema dell'errore (ψεῦδος, ἀναμάρτητος) nel *Teeteto* di Platone. L'indagine si propone di tenere conto di diverse angolazioni nel focalizzare la questione del falso per vari motivi.

In primo luogo, il tema scelto appare secondario rispetto alla definizione cercata da Socrate e dai suoi interlocutori, che cosa è l'ἐπιστήμη. Per tale motivo occorre seguire le argomentazioni come di volta in volta sono presentate e dibattute da Socrate e gli altri personaggi, consentendo al problema dell'errore di acquistare spessore a mano a mano, cercando di districarlo dall'interno della discussione su αἴσθησις, e da questa in confronto con altre modalità conoscitive, come δόξα, διάνοια, μάθησις, μνήμη, fino all'esplicitazione del problema nella digressione dedicata a τὸ δοξάζειν τινα ψευδῇ nelle pagine 187c-200d (analisi "intratestuale"). In particolare, si soppeseranno i motivi per cui nel *Teeteto* Socrate e il giovane suo interlocutore avanzano e poi respingono ipotesi sulla mappa di relazioni tra αἴσθησις, δόξα, διάνοια, μάθησις, μνήμη, fanno e poi disfano tutti i modelli tesi a cogliere i rapporti tra queste modalità conoscitive, ad eccezione di un unico paradigma (191a5-196c9) che risulta, in definitiva, il solo in grado di dare ragione della complessità dei legami tra questi concetti, il solo in grado di spiegare che cosa è e come si genera l'errore (o almeno un certo tipo di errore).

In secondo luogo, il contesto dialettico-confutatorio del *Teeteto* (che, per i temi trattati, permette di ascrivere l'opera al gruppo dei cosiddetti dialoghi dialettici di Platone, mentre, per il metodo aporetico-elenchetico, induce a pensare ai dialoghi giovanili cosiddetti "di definizione") fa sembrare che la ricerca della definizione di ἐπιστήμη approdi, al termine dell'analisi delle quattro risposte avanzate dal giovane interlocutore di Socrate, ad un nulla di fatto. Allo stesso modo il contesto dialettico-confutatorio fa sembrare che pure la digressione in 187c-200d, su che cosa sia e come si generi l'opinione falsa, si chiuda senza soluzione. Di qui la difficoltà a cogliere i "residui positivi" degli argomenti e attribuirli senza dubbio a Platone, donde l'opportunità di investigare la compatibilità di tali "residui" con le indicazioni, meno controverse, presenti in altri dialoghi dello stesso autore (analisi "intertestuale interna"). Nello specifico, si valuterà se l'unico modello di spiegazione di un certo tipo di falso che sopravvive alle diverse critiche nel corso del *Teeteto* sia sottoscrivibile da Platone, una volta letto in stretta connessione con la definizione di δόξα, come dialogo dell'anima con se stessa (189e4-190a6), come giudizio interiore dell'anima, a lavoro all'interno della metafora del blocco di cera, per rendere ragione delle deficienze della memoria e, in particolare, delle associazioni erronee di sensazioni attuali, più o meno indistinte, con ricordi -di sensazioni e/o di pensieri (i κοινά¹)- impressi in cera di qualità e di quantità variabile.

¹ Cfr. *infra* le osservazioni nel capitolo quarto.

In terzo luogo, l'alternarsi e il sovrapporsi di elementi di dottrine di altri autori (della tradizione sapienziale, dei presocratici, di Socrate, dei socratici come Antistene e i Megarici, dei sofisti come Protagora, dei retori-eristi, etc.), che Platone non disdegna di adottare, di trasformare o di plasmare, lasciano trasparire in qualche modo, in filigrana, sotto la trama della scrittura, il *background* storico del problema dell'errore dibattuto nei circoli culturali dell'epoca e lasciano intravedere il processo di "transcodificazione"², a cui Platone nel *Teeteto* ha sottoposto le dottrine da cui attinge a vario titolo ("analisi intertestuale esterna"). In dettaglio, si cercherà di seguire le trasformazioni di senso di argomenti altrui operate da Platone mediante cambiamento di codice rispetto a quello originario utilizzato dai presocratici, dai socratici, dai sofisti ("transcodificazione" esterna) e sorprendentemente si registrerà che tali trasformazioni rimangono circoscritte in modo straordinario, nonostante l'azione centrifuga dei rimandi esterni, al complesso intreccio di temi, a più livelli, tutto interno alla discussione nel *Teeteto* ("transcodificazione" interna).

Tutti questi livelli di analisi devono inevitabilmente fare i conti con certi fattori "dislocanti" dei dialoghi platonici, come la stessa forma dialogica, l'anonimità dell'autore (e in particolare per il prologo del *Teeteto*, la delega a Euclide), l'utilizzo della scrittura e la critica ad affidare all'inchiostro la trasmissione della dottrina platonica, la distanza tra Platone e i suoi personaggi, il ruolo assegnato a Socrate (portavoce del platonismo? levatrice del platonismo? o critico del platonismo?), l'uso delle aporie, dei paradossi, dei sofismi, quando non di vere e proprie fallacie argomentative, l'ironia nascosta tra le pieghe del testo, il ricorso al registro della polemica e dell'umorismo, sino a quello della satira e della parodia, l'accostamento straniente di tesi di diversa matrice: tutte quelle strategie messe in atto nel dialogo dai personaggi per persuadere gli interlocutori di turno e, a un grado più complesso, tutte quelle strategie messe in atto nel *Teeteto* dal loro Autore per persuadere i lettori della complessità dei rapporti tra αἴσθησις, δόξα, διάνοια, μάθησις, μνήμη, e della possibilità e insieme delle difficoltà di spiegare l'errore grazie a questi rapporti.

2. Qualche osservazione sulla relazione αἴσθησις, δόξα, ἐπιστήμη

L'analisi "intratestuale", con cui si intende dipanare il problema dell'errore enucleandolo dall'interno delle argomentazioni presentate nel *Teeteto*, deve cercare di indagare la questione del falso a partire all'esame dei concetti di αἴσθησις e di δόξα (identificati a turno -il secondo con l'aggiunta di ἀληθής- con ἐπιστήμη), come di volta in volta viene condotto dai vari personaggi messi in scena nel dialogo. Deve provare a tracciare la mappa delle relazioni di questi concetti come è intesa da Socrate, Teeteto e Teodoro, che, a loro volta, riproducono (non senza qualche omissione o distorsione), interpretano e discutono, più o meno apertamente, concezioni di Protagora, di Eraclito, di Antistene. Questo tipo di indagine risulta in tal modo complicata dai differenti scopi che gli interlocutori del dialogo assegnano di volta in volta alle argomentazioni.

Tali scopi risultano difficili da individuare e da valutare anche per l'intricato "gioco delle parti" sostenuto da Socrate. Questi monopolizza la scena sdoppiandosi, da un lato, per prestare la sua voce a dottrine altrui, dall'altro lato, per sottoporle a confutazione, al punto da far apparire il giovane Teeteto relegato al ruolo di latore di semplice assenso o diniego di una tesi da lui avanzata o criticata. Le strategie argomentative messe in campo da Socrate nel *Teeteto* rivelano un'intricata dinamica dialogica interna e concorrono alla costituzione di una complessa intelaiatura drammatica, che vengono giocate in modo sorprendente intorno alle diverse parti che Socrate stesso si assegna (interrogante, interrogato, critico e difensore), ma che procedono comunque

² Cfr. A. MARCHESE, *Dizionario di retorica e di stilistica*, Arnoldo Mondadori, Milano 1978 (rist. 1991), *ad loc.*; ID., *L'officina del racconto*, Arnoldo Mondadori, Milano 1983.

sempre grazie alla ὁμολογία con i suoi interlocutori, ai loro interventi per quanto scarni e apparentemente insignificanti, alle poco più che monosillabiche e inermi risposte con cui spesso Teeteto limita la sua partecipazione alla discussione.

E' a partire dall'identificazione proposta da Teeteto di αἴσθησις e ἐπιστήμη, che Socrate, sempre con il concorso del suo giovane interlocutore, comincia ad amalgamare tesi varie che fanno scendere in campo δόξα. E' sempre grazie alla collaborazione e al permesso di Teeteto che Socrate testa la consistenza di quegli impasti anche attraverso l'esame delle conseguenze delle singole tesi chiamate in causa, concedendo al suo interlocutore reale (Teeteto e Teodoro) e/o ipotetico (Protagora) tutto quanto questi potesse neanche immaginare di vedersi accordare, per meglio mettere a fuoco certi aspetti del concetto di αἴσθησις in sé, e del suo rapporto con δόξα, che altrimenti nella discussione corrono il rischio di non essere neppure intravisti, di rimanere in ombra. E' ancora grazie alla riluttanza e ai rimbrotti dei suoi interlocutori, che Socrate assicura la difesa ad una dottrina prima di provare a demolirla, ne assume il patrocinio per poi stravolgerla.

Questo studio intende concentrarsi sulla questione del falso nel *Teeteto* di Platone, dando prima di tutto rilievo al dialogo nel testo greco³ e focalizzando l'attenzione sugli argomenti e sui termini presentati dai vari personaggi presenti in scena (Socrate, Teeteto, Teodoro) o evocati nei loro discorsi (Protagora, Eraclito, Antistene), per spiegare o negare, dal loro punto di vista, la possibilità dell'errore, nonché sulle immagini e sui paragoni costruiti dai diversi interlocutori per illustrare il loro atteggiamento nei confronti del falso, nella convinzione che il dialogo platonico mette in atto una duplice persuasione (ad un primo livello, quella di Socrate nei confronti di Teodoro e Teeteto e, ad un secondo livello, quella di Platone nei confronti del fruitore dell'opera) per mostrare l'impossibilità di ἐπιστήμη di liberarsi della δόξα, come giudizio interiore dell'anima, e per rendere ragione di un certo tipo di errore alla luce delle complesse relazioni tra αἴσθησις, μάθησις, μνήμη e appunto δόξα.

Una delle questioni da affrontare preliminarmente, da sciogliere soltanto dopo un accorto riscontro sul testo e dopo un'attenta valutazione delle implicazioni che ogni possibilità di traduzione comporta, è quella della scelta di termini correnti per rendere parole chiave greche del *Teeteto*, come ἐπιστήμη, αἴσθησις, δόξα, διάνοια, λόγος, ψεῦδος⁴. Al riguardo sono almeno due gli

³ Il testo greco utilizzato è quello edito da E.A. DUKE, W.F. HICKEN, W.S.M. NICOLL, D.B. ROBINSON, J.C.G. STRACHAN (1995), che corregge lievemente quello stabilito da I. BURNET in *PLATONIS Opera*, tomus I, Oxford Classical Texts, 1913-15.

⁴ La traduzione del *Teeteto* utilizzata, talvolta lievemente modificata, è quella di G. CAMBIANO in *PLATONE, Dialoghi filosofici*, volume II, UTET, Torino 1981. Sono state tenute presenti anche la traduzione di M. VALGIMIGLI (in *PLATONE, Opere complete*, volume II, Biblioteca Universale Laterza, Roma-Bari 1987, riproposta nel volume con introduzione e note aggiornate di A.M. IOPPOLO, Editori Laterza, Roma-Bari 1999, edizione riveduta 2002), quella di G. GIARDINI (in *PLATONE, Le opere*, volume II, con saggio di F. ADORNO, a cura di E.V. MALTESE, Newton & Compton, Roma 2^a ed. 2005), quella di L. ANTONELLI (in *PLATONE, Teeteto o Sulla Scienza*, introduzione di S. NATOLI, saggio critico di D. SPANIO, Feltrinelli, Milano 1994), quella di C. GUZZO (in *PLATONE, Teeteto*, a cura di A. GUZZO, Mursia, Milano 1985); in area inglese quella di T. CHAPPELL (nel suo *Reading Plato's Theaetetus*, Hackett Publishing Company, Indianapolis-Cambridge, 2005 -originally published Sankt Augustin, Germany, Academia Verlag, 2004-), quella di M.J. LEVETT rivista da M. BURNYEAT (in M. BURNYEAT, *The Theaetetus of Plato*, Hackett Publishing Company, Indianapolis-Cambridge, 1990), quella di R.A.H. WATERFIELD (in *PLATO, Theaetetus*, Translated with an essay by, Penguin Classics 1987), quella di J. MCDOWELL (in *PLATO, Theaetetus*, Oxford University Press, 1973) quella di F.M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*, translated with a running commentary, London 1973 -I ed.1935-; in area tedesca quella di O. APELT (in *Platons Dialog Theätet*, übersetzt und erläutert von, Felix Meiner, Leipzig 1921); in area francese quella di M. NARCY (in *PLATON, Théétète, traduction inédite, introduction et notes par*, 2^a editio corrigée, GF Flammarion, Paris 1995); in area portoghese quella di A.M.

ordini di problemi a cui far fronte. Il primo, più o meno implicito in qualsiasi traduzione, è dato dal rischio di innescare una pericolosa identificazione di concetti, in questo caso dell'epistemologia platonica, con quelli di teorie della conoscenza "moderne", o di ridurre, se non proprio annullare, tutte le differenze e le distanze che separano gnoseologie assai lontane tra loro (e non solo cronologicamente) e questo è il prezzo che fanno pagare a Platone studi epistemologici di orientamento analitico⁵. Il secondo è dato dalla tentazione di fare distinzioni rigorose nei dialoghi platonici tra epistemologia, filosofia del linguaggio, ontologia, etica, politica, fissando definizioni rigide, che obbediscono a schemi precostruiti da una lunga tradizione di studi su Platone. Anche se nel *Teeteto* la ricerca della definizione di ἐπιστήμη è condotta da Socrate con due matematici, il valente geometra di Cirene Teodoro e il giovane ateniese Teeteto, non si deve mai tracciare alcun confine tra epistemologia ed etica⁶, tra epistemologia, ontologia e filosofia del linguaggio: uno dei problemi che mette in evidenza il dialogo è proprio la difficoltà dell'anima ad esprimersi in un mondo di flusso perenne, ma anche quando essa è a contatto con i κοινὰ ("proprietà comuni" o "idee" che siano⁷).

Ci si trova a fare i conti non solo con i condizionamenti e le suggestioni che termini come ἐπιστήμη, αἴσθησις, δόξα, διάνοια, λόγος, ψεῦδος evocano, richiamandosi alle concezioni più disparate (magari pure dei dibattiti dei circoli culturali del tempo, quando non proprio anacronistiche), ma anche con le diverse accezioni che quei termini, intenzionalmente, di volta in volta, assumono, a seconda del contesto in cui Socrate li ripropone quando riecheggia, o ricrea ad arte, alla maniera dei sofisti e dei socratici, argomentazioni altrui. Termini come αἴσθησις e δόξα vengono così a tessere e stringere relazioni a dir poco problematiche a seconda dello scopo delle argomentazioni e della moltiplicazione dei punti di vista voluta da Socrate nel presentare dottrine altrui, talvolta distorcendole per difenderle in prima istanza, trasfigurandole per criticarle in seconda battuta.

L'analisi dei concetti di αἴσθησις e di δόξα è condotta da principio su terreno sofistico⁸, muove nel campo delle argomentazioni sofistiche -ricreate, a effetto, da Socrate finanche adottando linguaggi e simulando toni-, per poi lasciar emergere, tra qualche critica andata a segno e una "scollatura" di argomenti mal amalgamati, diversi piani di discorsi e di livelli di significati, che si intrecciano tra loro per effetto del "gioco delle parti" di Socrate, e che permettono di scorgere qua e là il punto di vista dello stesso Platone o, sorprendentemente, i punti di contatto tra certa prospettiva protagorea e quella platonica. Nella trama della scrittura, in prima istanza, affiora il punto di vista che Socrate attribuisce ai sofisti su αἴσθησις e su δόξα; in secondo luogo, si individuano, nell'ordito dei fili dei ragionamenti riprodotti da Socrate alla maniera sofistica, le obiezioni che i protagorei muoverebbero alle interpretazioni di Socrate delle dottrine sofistiche di αἴσθησις e di δόξα; in terzo luogo, emergono, alla stregua di un "ricamo rovesciato", quei nodi problematici che nel contempo, paradossalmente, segnano la differenza e accorciano la distanza tra Protagora e Platone, se non altro mostrando la cifra della considerazione di Socrate/Platone delle obiezioni sottese al discorso protagoreo al sapere socratico-platonico e alla teoria platonica delle idee.

NOGUEIRA e M. BOERI (in PLATÃO, *Teeteto*, prefácio de J. TRINDADE SANTOS, Serviço de Educação e Bolsas, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2005).

⁵ Cfr. per esempio M. BURNYEAT, *The Theaetetus of Plato*...cit.

⁶ Cfr D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford University Press, Oxford 2004, p.18: «It is important therefore to emphasize that Plato never in any dialogue imposes a boundary between ethics and epistemology».

⁷ Cfr. *infra* le osservazioni nel capitolo terzo.

⁸ Cfr. M. NARCY, *Platon, Théétète*...cit., p.12.

Le inquietanti relazioni della δόξα con il mondo dell' αἴσθησις e con il mondo della διάνοια diventano un problema tra i più spinosi e delicati per l'interprete di Platone, quando ci si confronta con le pagine del *Teeteto* e ci si accorge di una totale mancanza di simmetria e linearità che ci si sarebbe aspettati nel solco di una lettura tradizionale della "epistemologia" platonica, supponendo, cioè, quanto meno una certa equidistanza, se non addirittura una sostanziale irriducibilità e una rigida incomunicabilità, tra i concetti in questione, come postula la cosiddetta teoria dei due mondi. Secondo questa teoria, la differenza di modalità conoscitive come δόξα ed ἐπιστήμη sarebbe riconducibile alla differenza della natura degli oggetti, sensibili nel primo caso, intelligibili nel secondo: la separazione tra sensibili ed idee sarebbe alla base della separazione tra δόξα e ἐπιστήμη⁹. Il supposto parallelismo onto-gnoseologico della teoria dei due mondi rivela preoccupanti crepe alle prese con il *Teeteto*: in più occasioni la discussione è condotta in modo tale che sembra possa aversi sia ἀληθὴς δόξα che ἐπιστήμη del medesimo oggetto.

I sostenitori di una certa epistemologia platonica fondata sulla netta distinzione tra la δόξα, intesa come conoscenza aporetica del sensibile, e l' ἐπιστήμη, intesa come conoscenza dell'intelligibile, ritengono che il *Teeteto* non riesca a risolvere le questioni che solleva, perché non ricorre alle "idee", oggetti dell' ἐπιστήμη, e perché presenta la δόξα in tutti i tentativi di definire l' ἐπιστήμη. Più in dettaglio, il *Teeteto* si concluderebbe con un nulla di fatto, perché la δόξα non riesce a svincolarsi dal rapporto con αἴσθησις, e perché Socrate confuta anche l'ultima definizione di ἐπιστήμη come "opinione vera accompagnata da λόγος", in cui il riferimento al λόγος avrebbe dovuto accreditare il passaggio dal piano sensibile a quello intelligibile¹⁰. Tale distinzione epistemologica è presupposta da quegli studiosi che, su fronti opposti, discutono delle ragioni dell'assenza della teoria delle idee nel *Teeteto*. Così il dialogo mostrerebbe in concreto il fallimento di ogni impresa di trovare una soddisfacente definizione di ἐπιστήμη che non si appelli alla dottrina delle idee¹¹ oppure testimoniarebbe una sorta di calo di interesse "dottrinale" da parte di Platone per i problemi metafisici¹².

Anche le indagini epistemologiche di orientamento analitico¹³ discutono, ma non superano, la distinzione netta tra δόξα e ἐπιστήμη. Chi rinuncia ad una lettura in negativo del *Teeteto*, interpretando il dialogo come esercizio dialettico¹⁴, più che dottrinale, teso a rintracciare la natura dell' ἐπιστήμη in oggetti diversi da quelli della δόξα, persiste nel vedere nel *Teeteto* il tentativo, per quanto problematico, di separare la δόξα dall' ἐπιστήμη, nel porre le condizioni per cui si possa realisticamente parlare di una scienza infallibile.

⁹ Cfr. per una discussione del rapporto tra δόξα ed ἐπιστήμη, non solo nella *Repubblica*, F. FERRARI, *Conoscenza e opinione: il filosofo e la città* in M. VEGETTI (a cura di), PLATONE, *La Repubblica*, Traduzione e commento, volume IV, libro V, Bibliopolis, Napoli 2000, pp.393-420.

¹⁰ Gli schemi interpretativi qui tracciati seguono da vicino l'analisi di F. TRABATTONI, *Logos e doxa: o significado da refutação da terceira definição de epistémē no Teeteto*, tradução de M.G. GOMES DE PINA, in J. TRINDADE SANTOS, *Do Saber ao Conhecimento, Estudos sobre o Teeteto*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa-Braga 2005, pp.111-126. Cfr. anche il paragrafo "Unitarism and Revisionism" del quinto capitolo di T. CHAPPELL, *Reading Plato's Theaetetus*, Hackett Publishing Company, Indianapolis-Cambridge, 2005 (originally published: Sankt Augustin, Germany: Academia Verlag, 2004), pp.16-24.

¹¹ Cfr. le classiche letture di F.M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge...*; W.D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, OUP, Oxford 1951 e, in area francese, quella di L. ROBIN, *Oeuvres complètes de Platon*, Gallimard, Paris 1953.

¹² Cfr. le classiche interpretazioni di R. ROBINSON, *Forms and error in Plato's Theaetetus* in "Philosophical Review" 59, 1950, pp.3-30; W. RUNCIMAN, *Plato's Later Epistemology*, University Press, Cambridge 1962.

¹³ Cfr. J. MCDOWELL, *Plato, Theaetetus...*; D. BOSTOCK, *Plato's Theaetetus*, Clarendon Press, Oxford 1988; M. BURNYEAT, *The Theaetetus of Plato...*

¹⁴ Cfr. M. BURNYEAT, *The Theaetetus of Plato...*

Da un altro punto di vista, condividono la stessa distinzione rigida tra δόξα e ἐπιστήμη due opposte ipotesi interpretative: quella intuizionista-non proposizionale e quella dialettico-proposizionale.

Poiché nel *Teeteto* è detto che non v'è λόγος degli elementi semplici e che il λόγος è messo in relazione con la δόξα, per quegli studiosi che suppongono che per Platone la conoscenza ha natura intuizionista, non proposizionale¹⁵, l'unico modo di salvare l'ἐπιστήμη da possibili influssi di forme di conoscenza inferiori è quello di intendere l'ἐπιστήμη come una conoscenza diretta del suo oggetto, come una sorta di *mental grasp*. Al contrario, chi ritiene che per Platone la conoscenza ha natura proposizionale tenta di dimostrare che, nonostante la confutazione di Socrate nell'ultima parte del *Teeteto*, anche gli elementi semplici sono accessibili al λόγος e che la confutazione delle varie accezioni di λόγος indica, seppure implicitamente, un modo di intendere il λόγος compatibile con la necessità di separare nettamente la δόξα dall'ἐπιστήμη. Gli elementi possono diventare conoscibili da parte del λόγος, che si può perciò salvare dall'influsso e dalla contaminazione con la δόξα, se si adotta un modello relazionale della conoscenza in cui la realtà di una singola cosa è conosciuta unicamente mediante discorsi articolati che mettano in luce le relazioni reciproche che essa intrattiene con le altre cose¹⁶. Tutte queste interpretazioni non tentano di recuperare quanto vi è di positivo nel sensibile, di ridisegnare la mappa dei rapporti di αἴσθησις con δόξα e di δόξα con ἐπιστήμη¹⁷. Tutte queste interpretazioni non tentano di ridisegnare la mappa dei legami tra αἴσθησις, δόξα, δῖανοια, μάθησις, μνήμη, ovvero di tutte quelle modalità conoscitive che a vari livelli e a diverso titolo forniscono dati sensibili e/o κοινά¹⁸ (proprietà comuni o idee che siano) e/o li combinano. Spesso tutte queste interpretazioni passate sinteticamente in rassegna si sforzano di ricavare dal *Teeteto* qualcosa che esso esplicitamente non dice.

Un approccio positivo al *Teeteto* afferma che nel dialogo non manca nulla di quanto Platone ha in generale da dire sulla conoscenza¹⁹. In particolare, sostiene che il *Teeteto* non rimanda ad un significato di λόγος non espresso nell'ultima parte del dialogo, che permetta di risolvere dall'esterno le difficoltà lasciate in sospeso. L'esito non è aporetico, perché l'intero dialogo riesce a mostrare in modo positivo che cosa è conoscenza.

Chi ha sentito la necessità di mutare angolo di visuale per un approccio positivo al *Teeteto* ha giustamente concluso: «Se guardiamo all'insieme delle definizioni e delle caratterizzazioni socratiche, possiamo dire che un'immagine di ἐπιστήμη in positivo pur ne esce fuori», e ha opportunamente evidenziato quale sia la peculiarità del "sapere saldo" [espressione con cui lo studioso traduce ἐπιστήμη]: il «cogliere la verità» ed «essere il risultato di un'indagine conoscitiva completa ed esaustiva su tutte le cose», «il suo stretto legame con l'opinione vera, quell'opinione che comunque ci fa afferrare i caratteri comuni e le differenze tra le cose che esaminiamo», che è poi il carattere proprio della dialettica e quindi della filosofia²⁰. Perché «dialogare, esaminare cioè i nostri discorsi sulla realtà, correggerli, modificarli, avanzando tesi, saggiandole, abbandonandole,

¹⁵ A.E. TAYLOR, *Plato. The man and his work*, Methuen, London 1926; R. ROBINSON, *op.cit.*; W.G. RUNCIMAN, *op.cit.*

¹⁶ Cfr. G.J. FINE, *Knowledge and Logos in the Theaetetus* in "The Philosophical Review", 1979, pp.366-397 ripreso in ID., *Plato on knowledge and Forms*, Oxford 2003, pp.225-251.

¹⁷ Cfr. Y. LAFRANCE, *La Théorie platonicienne de la doxa*, Les Belles Lettres, Paris 1981; F. BEARZI, *L'αἴσθησις nei dialoghi tardi di Platone* in "Studi classici orientali", 2004 (48).

¹⁸ Cfr. *infra* le osservazioni nel capitolo quarto.

¹⁹ Tra gli studi di area inglese consultati solo R.M. POLANSKY, *Philosophy and Knowledge, A Commentary on Plato's Theaetetus*, Lewisburg, Bucknell University Press, London and Toronto, Associated University Press 1992, in particolare p.245: «the entire dialogue...acts out what it is about».

²⁰ Cfr. G. CASERTANO, *Le definizioni socratiche di episteme* in ID. (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo editore, Napoli 2002, pp.87-117, in particolare p.116.

come ci dice il *Teeteto* [...] avendo come fine la ricerca di un sapere più saldo possibile [...] è fare filosofia, è *dialeghesthai*»²¹.

Per Platone acquisire *ἐπιστήμη* e progredire nella conoscenza non significa passare a un grado epistemologico “superiore” rispetto alla *δόξα*, “totalmente altro” rispetto ad essa, ma trovare argomenti sempre migliori per difendere le opinioni “vere” a cui si concede l’assenso, cioè cause e motivi razionali sempre meglio fondati per cui le si ritengono vere²². C’è infatti un’accezione di *δόξα* che ricorre nel *Teeteto* che deve essere tenuta ben presente: la *δόξα* non è altro che un *λόγος* pronunciato in silenzio tra sé e sé, dove il *λόγος* è lo strumento attraverso cui l’anima discorre da sé con se stessa sulle cose che esamina (189e6-190a6). Se si assume il significato di *δόξα* come attualizzazione di un assenso a proposizioni che l’anima ritiene vere, non c’è nessun *λόγος* e non c’è nessuna *ἐπιστήμη* che risultino esenti dal condizionamento doxastico²³. E’ solo in virtù dell’intervento del *λόγος* che l’anima, con la concessione del suo assenso, non è più indecisa e sviluppa la possibilità di distinguere le opinioni che le appaiono vere da quelle che le appaiono false.

Nell’ottica di una lettura del *Teeteto* in chiave non-aporetica, che fa del dialogo il luogo in cui viene mostrata l’impossibilità dell’ *ἐπιστήμη* di liberarsi dalla *δόξα*, può essere interessante seguire le strategie messe in atto da Platone per discutere della conseguente difficoltà di affrancare l’ *ἐπιστήμη*, così “compromessa” dalla *δόξα*, dal rischio dell’errore e dalla necessità di non lasciare che l’anima venga persuasa del falso.

Platone, per bocca dei suoi personaggi, tesse argomenti e forgia metafore per attribuire a Socrate la tecnica di distinguere il vero dal falso nel soppesare i frutti dell’anima dei giovani entrati in contatto con lui (la maieutica). Tesse argomenti e forgia metafore per illustrare l’atteggiamento del sofista Protagora e quello del socratico Antistene che, da presupposti diversi, negano il falso. Tesse argomenti e forgia metafore per scrutare *all’interno dell’anima* e fotografare i complessi meccanismi di *αἴσθησις*, *δόξα*, *διάνοια*, *μάθησις*, *μνήμη*, nel tentativo di spiegare come avviene l’errore. Platone sviluppa ragionamenti e compone immagini, che inquadrano il problema dell’errore apparentemente a margine dell’analisi di *αἴσθησις* o sullo sfondo dell’esame di *δόξα*; lo mettono a fuoco nel tentativo operato da Socrate di costringere chi assume il protagorismo, come da lui tracciato, a distinguere l’opinione vera da quella falsa; lo ingrandiscono con quella sorta di zoom, rappresentata dalla digressione sul falso, che dà voce al dialogo silenzioso dell’anima con se stessa. Sviluppa argomenti e metafore, che una volta composti lasciano scorgere altre aree di indagine, sfuggenti inizialmente all’obiettivo o apparentemente fuori campo, inducono ad assumere altre prospettive nello sforzo di provare a ricomporre un quadro a 360 gradi dato dalla combinazione di più angolazioni. Sviluppa argomenti e metafore, che fanno ritrovare sotto obiettivo, al posto di quanto ha suscitato nuovo interesse e ha richiamato l’attenzione, il soggetto da principio cercato, adesso afferrato tra le mani in una metaforica voliera, un soggetto ancora e sempre *da definire*, ma alla fine più centrato, staccato rispetto allo sfondo inizialmente sfocato e troppo indistinto, meglio illuminato, posto come è all’interno di una rete di relazioni –di volta in volta stabilita– tra *αἴσθησις*, *δόξα*, *διάνοια*, *μάθησις*, *μνήμη*.

²¹ Cfr. G. CASERTANO, *Logos, dialeghestai e ousia nel Teeteto* in G. LUONGO (a cura di), “Munera Parva”, Studi in onore di Boris Uljanich, volume I: Età antica e medievale, Fridericiana Editrice Universitaria, Napoli 1999, pp.35-53, in particolare p.51 (poi tradotto in francese in “Platon et Aristote. Dialectique et Métaphysique”, sous la direction de I. TSIMBIDAROS, Cahiers de Philosophie Ancienne n.19, Ousia, Bruxelles 2004, pp.51-70).

²² Cfr. F. TRABATTONI, *Logos e doxa...*cit., p.124.

²³ Cfr. *ivi*, p.125.

3. Giochi con funzione protrettica e peirastica

In quanto scritto, il dialogo platonico -e quindi anche il *Teeteto*- incarna il paradosso²⁴ della critica della scrittura e del ricorso ad essa. In quanto scritto, può custodire un sapere come dei semi piantati nei «giardini di Adone» e dare frutti in fretta ma piuttosto effimeri (*Fedro* 276b), come se fosse riportato con l'inchiostro nell'acqua (*Fedro* 276c). In quanto scritto, il dialogo platonico può rispondere al dettato di coltivare la scrittura «solo per gioco al fine di raccogliere un tesoro di ricordi per uso» di chi scrive «contro la *vecchiaia che porta oblio* quando essa giunga, e per uso di chiunque si metta sulla stessa orma» (*Fedro* 276d). Ma in quanto dialogo, auspica di non rimanere sterile, di germogliare infinite volte in altri terreni (*Fedro* 276e-277a). Il *Teeteto*, come ogni dialogo platonico, è un gioco, un gioco serio (*Fedro* 276c-e), a servizio di chi voglia mettersi nel solco tracciato dall'Autore e provare a far germogliare dentro di sé i suoi semi immortali.

Il legame tra gioco e scrittura va letto alla luce di un altro legame importante per Platone: quello tra gioco ed educazione. In più occasioni (*Repubblica* 424e, 536d sgg; *Leggi* 797a sgg) Platone individua nel gioco un elemento basilare della *paideia*²⁵. Emblematicamente Socrate nel *Teeteto* propone ai suoi interlocutori un gioco, quello della palla, con l'assegnazione del titolo di re a chi non sbaglia e del titolo di asino a chi erra (146a): è significativo che a stare al gioco sia il giovane matematico (146b), ma non il valente geometra di Cirene in visita ad Atene, Teodoro, il cui modo di fare non prevede (οὐχ οὗτος ὁ τρόπος Θεοδώρου) il gioco, lo scherzo (cfr. 146b παίζων; 146c: παίζοντα).

Attraverso il gioco Socrate educa il giovane Teeteto, lo introduce alla filosofia, lo mette in guardia da errori, ma allo stesso tempo lo mette alla prova, lo saggia. Il gioco ha infatti anche una funzione peirastica²⁶. Questa valenza peirastica del gioco vale per il giovane interlocutore di Socrate, ma vale anche per il fruitore di ogni tempo del *Teeteto*, che si ritrova, secondo l'immagine suggerita a Teodoro (180e-181b), coinvolto nel bel mezzo del gioco del tiro alla fune tra due schiere che trascinano in direzioni opposte nelle palestre, tra i «fluenti» e i «partigiani dell'immobilità».

Il legame tra gioco ed educazione, come il legame tra gioco e scrittura, è essenziale alla filosofia di Platone: chiarisce la funzione protrettica dei suoi dialoghi.

Nell'ottica del riscatto e della valorizzazione di quanto vi è di positivo in un dialogo generalmente definito "aporetico", occorre partire da quanto è messo in atto nel dialogo per risalire all'intenzionalità dell'Autore e così dare giusto rilievo all'«apparato persuasivo» dei dialoghi platonici che è tale da raggiungere «livelli di complessità e di raffinatezza che sono pari soltanto alla smisurata ambizione di cui si è posto al servizio e non risultano ancora pienamente

²⁴ Cfr. M. VEGETTI, *Quindici lezioni su Platone*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2003, in particolare la Lezione 4: "Scrivere la filosofia", pp.53-65. Sulla questione della scrittura in Platone cfr. B. CENTRONE, *Platone e la scrittura filosofica: alcune precisazioni sul dibattito attuale* in F. MINAZZI (a cura di), *La scrittura filosofica. Generi letterari, destinatari, finalità e forme della scrittura filosofica*, p.165 e sgg; M. VEGETTI, *Nell'ombra di Theuth. Dinamiche della scrittura in Platone* in M. DETIENNE (a cura di), *Sapere e scrittura in Grecia*, Roma-Bari, 1997, pp.201-227; G. GIANNANTONI, *Oralità e scrittura in Platone* in "Elenchos" 17, 1, 1996, pp.111-119; M. ISNARDI-PARENTE, *Platone e il discorso scritto* in "Rivista di Storia della filosofia", 46, 1991, pp.437-461; G. CERRI, *Platone sociologo della conoscenza*, Il Saggiatore, Milano 1991; J. DERRIDA, *La farmacia di Platone*, trad.it., Milano 1985. Sulla critica alla scrittura e sul rapporto persuasione-filosofia, cfr. F. TRABATTONI, *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, La Nuova Italia editrice, Firenze 1994 (che discute ampiamente le tesi degli esponenti della scuola di Tubinga: Kaiser, Szlezák, Kramer e, in Italia, Reale); ID., *La verità nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Roma 2005.

²⁵ Cfr. per il legame tra gioco ed educazione filosofica G. ARDLEY, *The role of play in the philosophy of Plato* in "Philosophy" 1967 (42), pp.226-244.

²⁶ Non a caso il sottotitolo del *Teeteto* è περί ἐπιστήμης πειραστικός.

esplorati»²⁷. Come effetto della «teatralizzazione filosofica», il fruitore del dialogo platonico viene in qualche modo, tramite il processo di identificazione, riconvocato sulla scena: ciò lo rende «disponibile alla persuasione da parte dell'autore-maestro, sottoposto al controllo della sua parola, quasi a sfidare il limite strutturale della parola»²⁸. I dialoghi platonici sono luoghi di persuasione dell'anima, luoghi in cui prende forma una comunicazione mediata di Platone con il lettore²⁹. Estrapolare dal contesto dialettico e protettico dei diversi dialoghi i contenuti filosofici, smembrandoli e assemblandoli, come fanno le interpretazioni sistematiche, per assestarli e appiattirli in un impianto dottrinale, significa tradire la funzione persuasiva degli scritti platonici. Occorre pertanto tenere in debito conto tutta una serie di fattori "dislocanti" (la forma dialogica, l'anonimità dell'autore, la distanza tra Platone e personaggi, etc.), che un approccio analitico non sempre mette a fuoco. L'approccio analitico ha il pregio sì di analizzare nel dettaglio, con precisione, le argomentazioni presentate nel dialogo e di evidenziarne la specificità in confronto agli altri dialoghi, ma ha il difetto di essere in certo senso "antistorico", perché spesso traduce nel linguaggio della logica contemporanea gli argomenti avanzati dai vari personaggi. Inoltre, proponendosi di valutare la coerenza delle argomentazioni, cataloga le imperfezioni e le aporie come errori logici e attribuisce le fallacie direttamente a Platone. Poiché presuppone che Socrate esprime il pensiero di Platone, raramente questo tipo di approccio mette in conto che Platone possa far "barare" Socrate intenzionalmente e ancor più raramente riesce ad apprezzare «la capacità platonica di ricreare, anche nell'uso delle parole, oltre che nella caratterizzazione dei personaggi, l'effetto sofistico dell'argomentazione protagorea»³⁰, la capacità platonica di stilizzare il linguaggio dei vari personaggi finanche quando a tenere la scena è in pratica uno solo dei personaggi: Socrate nelle vesti di levatrice, di portavoce o di critico del platonismo.

Un approccio più attento alla funzione protettica e persuasiva dei dialoghi, invece, distingue i modi della comunicazione tra autore e destinatario (Platone/fruitore-lettore del dialogo), da un lato, e tra il protagonista e altri personaggi (Socrate/Teeteto e Teodoro), dall'altro. In quest'ottica, più sensibile all'estetica della ricezione, devono essere tenuti in conto anche gli orizzonti d'attesa del fruitore del dialogo: rispetto al genere teatrale della tragedia e della commedia, tanto importanti per la «teatrocrasia ateniese» (*Leggi* 701a), rispetto al genere dei *logoi sokratikoi* e al suo proliferare, rispetto a certe metafore, analogie, similitudini presenti nel dialogo, rispetto alle accuse rivolte a Socrate (da Anito e Meleto nel processo, ma anche da commediografi come Aristofane nelle *Nuvole*), rispetto alle discussioni filosofiche del tempo sulle dottrine relativiste di Protagora e sull'impossibilità dell'errore delle teorie di Antistene.

Questo lavoro intende provare a rintracciare ed evidenziare quegli indizi disseminati nel *Teeteto* (e quelle spie più o meno ivi nascoste in filigrana), che rivelano la natura e la valenza del problema del falso, tentando di esaminare gli argomenti avanzati da Socrate e dai suoi interlocutori, la coerenza interna delle argomentazioni da loro dibattute, la forma letteraria del dialogo, la sua struttura narrativa, la caratterizzazione dei personaggi messi in scena, quegli altri elementi drammatici che rafforzano lo sviluppo delle problematiche, il metodo di discussione adottato a turno da Socrate e da quei pensatori a cui lo stesso Socrate dà voce, ma anche dando rilievo alle immagini e alle implicazioni dei paragoni, delle metafore, delle analogie, delle similitudini a cui ricorrono i vari personaggi a supporto dei loro ragionamenti e dei loro

²⁷ Cfr. M. VEGETTI, *Il coltello e lo stilo. Animali, schiavi, barbari, donne, alle origini della razionalità scientifica*, Milano 1979, p. 79-80.

²⁸ Cfr. ID., *Quindici lezioni su Platone...*cit., p.63.

²⁹ Cfr. in particolare sull'argomento F. TRABATTONI, *Scrivere nell'anima...*cit., pp.100-148.

³⁰ Cfr. L. PALUMBO, *Verità sofistica e verità filosofica nel Teeteto di Platone* in G. CASERTANO (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche...*cit., pp.188-200, in particolare p.188.

atteggiamenti spesso in netto contrasto proprio in relazione al problema del falso (l'immagine della *levatrice*, a cui Socrate ricorre per sostenere che la sua tecnica maieutica gli fa distinguere il vero dal falso, le immagini dell'anima come *blocco di cera* e come *voliera*, introdotte proprio per spiegare che cosa è il falso, le immagini di *agoni*, *combattimenti*, non solo verbali, con lottatori che gareggiano e si contrastano per spirito di contesa o per passione dialettica, le metafore di *flusso*, *movimento* che supportano le argomentazioni di stampo eracliteo discusse nel testo fino a dare corpo a un esercito, capitanato da Omero, spalleggiato da Empedocle, e da anonimi "raffinati" in continuo moto, da cui è escluso soltanto Parmenide).

Emerge una sorta di mutualità, per così dire, tra i temi discussi, le immagini evocate nel testo e i personaggi messi in scena da Platone. Una mutualità che deve tener conto dei giochi di persuasione tra Socrate e Teodoro nei confronti del giovane Teeteto e deve tener conto del gioco delle parti tra Socrate e Protagora in un dialogo «alla rovescia»³¹, in cui a rimproverare Socrate di fare uso scorretto e capzioso delle parole è un sofista (a cui è lo stesso Socrate a dar voce). Una mutualità che è ancora più forte proprio in relazione al problema dell'errore nell'analisi delle quattro definizioni di ἐπιστήμη e nell'ambito della digressione sull'opinione falsa (187e-200d).

SCHEMA DEL DIALOGO

142a-143c	Euclide e Terpsione prologo (alla presenza di un παῖς) a Mégara	142a-142c: 142c-143c:	ricordo dell'incontro tra Euclide e Teeteto morente modalità di trascrizione dei discorsi socratici
143d-144d	Socrate e Teodoro di Cirene ad Atene	143d-144d:	lodi su Teeteto e sua somiglianza con Socrate
144d-146a	Socrate e Teeteto, (alla presenza di personae mutae) ad Atene in una palestra	144d-145d: 145e: 145e:	competenze e testimonianza di Teodoro al vaglio; <i>sophia</i> e <i>episteme</i> piccola difficoltà di Socrate: che cosa è <i>episteme</i> ?
146a-b	Socrate, Teeteto, Teodoro	146a:	proposta socratica di un gioco
146c-160e	Socrate e Teeteto	146c-146d: 146d-147c: 147c-148e: 148e-151d: 151d-e: 151e-152c: 152c-152e: 152e-153d: 153d-155c:	prima risposta di Teeteto confutazione di Socrate somiglianza della domanda socratica a un problema geometrico risolto da Teeteto arte maieutica nuova esortazione di Socrate e seconda risposta di Teeteto riduzione della risposta di Teeteto alla tesi dell' <i>homo mensura</i> di Protagora e sua analisi la dottrina segreta di Protagora: la teoria del flusso argomenti a favore della dottrina del flusso le difficoltà relative alle apparenze conflittuali e la

³¹ Come ha definito il *Teeteto* G. CASERTANO, *Caratteristiche e funzioni del λόγος. Sulla forma e la struttura del Teeteto* in M. MIGLIORI (a cura di), *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, Istituto Italiano per gli studi filosofici, La Città del Sole 2000, pp. 337-381, in particolare p.348, giudizio condiviso da L. PALUMBO, *Verità sofistica e verità filosofica...cit.*, p.191 e *ivi* n.12. Cfr. M. NARCY, *op.cit.*, pp.332-333 e *ivi* n.175.

			necessità della dottrina del flusso
		155c-157c:	la teoria del flusso applicata alla percezione
		157c-158d:	l'obiezione delle percezioni false del sognatore, del malato e del folle
		158d-160e	ultima spinta per il parto: la mia percezione è vera per me
161a-162c	Teodoro e Socrate	161a:	le metaforiche amfidromie e lo scontro agonale
162c-164e	Teeteto e Socrate		cfr. schema capitolo terzo
164e-165b	Teodoro e Socrate		cfr. schema capitolo terzo
165b-168c	Teeteto e Socrate		cfr. schema capitolo terzo
168c-183c	Teodoro e Socrate		cfr. schema capitolo terzo
183c-184b	Teodoro, Teeteto e Socrate		cfr. schema capitolo terzo
184b-210d	Teeteto e Socrate		cfr. schema capitolo terzo
		187b-c:	terza definizione di Teeteto
		187c-d:	"grande" difficoltà di Socrate
		187e-188c:	dicotomia conoscere non-conoscere
		188c-189b:	opinare ciò che non è
		189b-190e:	<i>allodoxia</i>
		190e-196c:	il blocco di cera
		196c-200d:	l'immagine della voliera
		200d-201c:	opinione vera e <i>episteme</i>
		201c8-210d:	quarta definizione di Teeteto e discussione

4. Il prologo

Il dialogo tra Socrate e Teeteto viene introdotto da un prologo (142a-143c), la cui importanza, dal punto di vista filosofico, non sempre è stata riconosciuta, tanto da passare sotto silenzio in molti studi dedicati al *Teeteto*³². Il prologo non è un espediente retorico-narrativo, il cui significato è dare banalmente l'avvio al dialogo vero e proprio. Sotto certi aspetti, il prologo è una sorta di «ologramma»³³, che prefigura drammaticamente alcuni temi dibattuti nel corso del *Teeteto*³⁴. Sotto altri aspetti, fa da "cartina di tornasole" del grado di causticità a cui può giungere "velatamente" la scrittura dell'Autore.

Platone mette in scena nel prologo Euclide e Terpsione, i due filosofi di Megara presenti, come scrive nel *Fedone*³⁵, assieme ad altri, alla morte di Socrate. L'ambientazione è un luogo non

³² Ancora recentemente T. CHAPPELL, *op.cit.*, in particolare pp. 25-27, si limita a offrire la traduzione del prologo preceduta da una scarsa introduzione.

³³ Cfr. P. LORAUX, *L'arte platonica di aver l'aria di scrivere* in M. DETIENNE (a cura di), *Sapere e scrittura in Grecia*, Roma-Bari, 1997, pp.229-262, in particolare p.261.

³⁴ Cfr. J.J. ALRIVIE, *Les prologues du Théétète et du Parménide* in "Revue de Métaphysique et de Morale", LXXVI (1971), pp.6-23.

³⁵ *Fedone* 59b-c: «Del luogo c'era [...] Apollodoro, e c'erano Critobulo e suo padre, e anche c'erano Ermogene ed Epigene ed Eschine e Antistene; c'era poi anche Ctesippo di Peania e Menesseno e alcuni altri [...]; Platone, credo, era ammalato». Come forestieri (59c2: ξένοι) «c'era Simmia di Tebe e Cebete e Feconda, e da Megara erano venuti Euclide e Terpsione».

I due megaresi non compariranno più né nel resto del *Teeteto*, né negli altri dialoghi di Platone, che pure riportano del prosieguo della discussione tra Socrate e il giovane Teeteto (*Sofista*). Per il gioco dei rimandi

precisato³⁶ della loro città di origine. Euclide e Terpsione vi si incontrano dopo essere stati entrambi fuori Megara. Euclide, a cui tocca la battuta d'esordio, si informa sui tempi del rientro dell'amico dalla campagna, mentre Terpsione dice di averlo cercato inutilmente nell'*agorà*, stupendosi di non essere riuscito a trovarlo. Le prime battute prefigurano così le difficoltà di una ricerca che nel corso del *Teeteto* avrà ben altro oggetto, l'ἐπιστήμη. E pongono Euclide lontano dalla piazza, dal luogo pubblico per eccellenza, dove Terpsione si aspettava di trovarlo erede delle abitudini di Socrate³⁷.

Mentre Terpsione dice di essere già da un po' di ritorno dalla campagna, Euclide racconta un fatto accaduto in precedenza³⁸ fuori scena: quando stava scendendo (142a6: καταβαίνων) verso il porto, ha incontrato Teeteto, che veniva trasportato dal campo di battaglia presso Corinto³⁹ ad Atene, in fin di vita, ferito e colto da dissenteria⁴⁰. L'uso del verbo καταβαίνων da parte di Euclide potrebbe rivelare la volontà del Megarico di porsi nel solco della tradizione sciamanica e sapienziale (Ulisse e la sua discesa all'Ade: *Od.* XXIII 252-253; Orfeo: DK A1; Epimenide e il suo sonno profetico con l'incontro di *Aletheia* e *Dike*: D.L.I 109; Pitagora: D.L. VIII 21; 41; etc.) confluita nell'esperienza di Parmenide (DK B1), già adombrata nel percorso conoscitivo di Socrate che scende al Pireo in *Repubblica* 327a1⁴¹. Euclide nel suo incontro con un Teeteto «più morto che vivo» (146b1: ζῶντι καὶ μάλα μόλις) è sceso, in qualche modo, all'Ade.

Sullo sfondo della scenografia platonica emerge, dal discorso di Euclide, inoltre, il riferimento a una battaglia presso Corinto, che non solo non aiuta a fissare le coordinate temporali

interni cfr. M. MIGLIORI, *Tra polifonia e puzzle. Esempi di rilettura del "gioco" filosofico di Platone* in G. CASERTANO (a cura di), *La struttura del dialogo platonico*, Loffredo editore, Napoli 2000, pp.171-212.

³⁶ La presenza del libro, più che dello schiavo, citato poco dopo, induce a pensare alla casa di Euclide.

³⁷ Cfr. A. GUZZO, in PLATONE, *Teeteto...*cit., p.39 n.3, che cita Campbell.

³⁸ In giornata o pochi giorni prima non è detto, a riprova dell'indeterminatezza del tempo. Anche Terpsione è vago sui tempi del suo ritorno dalla campagna, così come della sua permanenza.

³⁹ Sull'Istmo ebbero luogo diverse battaglie nel 369 a.C. e nel 394 a.C.: in più occasioni, intorno al 369 a.C., gli ateniesi guidarono lacedemoni, e anche megaresi, pelleni e altri alleati, per cercare di sbarrare la strada al tebano Epaminonda, chiudendo il passo di Oneion; negli anni precedenti, nel 394/3 e nel 390/89, vi si svolse la guerra di Corinto. La maggior parte degli studiosi propende per la data del 369, trovando pertinenti gli argomenti addotti da E. Sachs e poi da K. von Fritz. Teeteto è definito *meirakion* (142c, 143e, 144b-c) quando dialoga con Socrate alla vigilia del processo del 399 a.C. ed è un *ellogimos aner* (142b) quando Euclide lo incontra «più morto che vivo»: poiché per E. Sachs e per K. von Fritz il termine *meirakion* indica un ragazzo di 14-16 anni, se Teeteto fosse morto nel 394 sarebbe stato troppo giovane (19-21 anni) per essere quell'affermata personalità di cui parlano Euclide e Terpsione; se fosse invece stato ferito gravemente nel 369 avrebbe avuto più verosimilmente tra i 44-46 anni. In quest'ultimo caso, però, le vicende del prologo si fingono svolgere trent'anni dopo la morte di Socrate e Terpsione avrebbe impiegato altrettanti anni per decidersi a chiedere a Euclide di fargli leggere la trascrizione dei discorsi socratici. A favore della cronologia 394/390, basata in primo luogo sull'età di 20-25 anni attribuita a Teeteto *meirakion*, in quanto *nèos* -che frequenta Teodoro (143d-144b)- e in quanto padrone dei suoi beni -di cui dispone con liberalità dopo che certi tutori glieli hanno mal gestiti (144d)-, e in secondo luogo sulla similitudine dei peltasti mercenari in 165b -la cui menzione non sarebbe stata più attuale dopo il 369-, è invece A. MELE, *Il Teeteto platonico tra storia e finzione letteraria* in G. CASERTANO (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche...*cit., pp.246-255.

⁴⁰ Le fonti antiche, da Senofonte (*Hell.*, VII, 1) a Diodoro Siculo (*Bibl.*, XV, 68-69), non fanno parola di alcuna particolare epidemia di dissenteria in occasione delle battaglie del 394 e del 369.

⁴¹ Cfr. per la tradizione della *katabasis* e il valore della discesa al Pireo di Socrate M. VEGETTI, *Katabasis* in ID. (a cura di), PLATONE, *La Repubblica*, Traduzione e commento, volume I, libro I, Bibliopolis, Napoli 1998, pp.93-104. Lo studioso, però, per quanto attiene il termine in *Theaet.*142a6, sostiene che esso «è usato nell'espressione colloquiale di 'scendere al porto'», cfr. p.94.

delle vicende esposte all'interno del prologo (e di conseguenza al suo rapporto con il dialogo), ma fa contrasto con i tempi "sospesi" e l'atmosfera pacifica vissuti dai due megaresi⁴².

Euclide continua raccontando delle lodi di alcuni per il comportamento di Teeteto in guerra, della fretta dell'Ateniese di raggiungere casa, del proprio tentativo, fallito, di trattenerlo a Megara, della contestuale decisione di accompagnarlo per un po' lungo il cammino, fino ad Erineo⁴³, dei suoi ricordi sulla via di ritorno. Il resoconto delle sue ultime vicende lascia così spazio al ricordo di un antefatto più vecchio, di un ricordo di secondo grado, per così dire, interno al ricordo di primo grado relativo all'incontro con Teeteto sulla via per Atene.

Probabilmente l'imminenza della morte di Teeteto fa venire in mente ad Euclide Socrate e la sua profezia sull'allora giovane ateniese, incontrato –crede⁴⁴ di ricordare il megarico– poco prima della morte del maestro (cfr. 142c5-6: δοκεῖ γάρ μοι ὀλίγον πρὸ τοῦ θανάτου). Euclide non specifica subito di quale profezia si tratti. Sostiene di aver ricordato Socrate e di essersi meravigliato di come egli avesse profetizzato giusto, come in altri casi, anche sul conto di Teeteto (cfr. 142c4-5: ἀνεμνήσθην καὶ ἐθαύμασα Σωκράτους ὡς μαντικῶς ἄλλα τε δὴ εἶπε καὶ περὶ τούτου). Poco dopo, riferisce di quanto gli ha detto Socrate sulla fama che sarebbe toccata a Teeteto se avesse raggiunto la maturità⁴⁵ (cfr. 142d1-3: εἶπέ τε ὅτι πᾶσα ἀνάγκη εἴη τοῦτον ἐλλόγιμον γενέσθαι, εἴπερ εἰς ἡλικίαν ἔλθοι). Poiché Euclide non menziona gli studi di matematica, grazie a cui Teeteto fu famoso compagno di ricerca di Platone nell'Accademia⁴⁶, e non enfatizza la presenza di Teodoro di Cirene, con cui, da quanto emerge nel corso del *Teeteto*, condivide gli interessi per la geometria, sembrerebbe che la fama preconizzata da Socrate sia da mettere in relazione con le lodi per il comportamento tenuto in battaglia da quell'uomo eccellente che era (cfr. 142b7-8: καλὸν τε καὶ ἀγαθόν ... ἐπεὶ τοι καὶ νῦν ἡκουόν τινων μάλα ἐγκωμιαζόντων αὐτὸν περὶ τὴν μάχην), lodi che non hanno stupito Terpsione, per il quale sarebbe stato anzi molto più sorprendente se non si fosse comportato così (cfr. 142b9-c1: καὶ οὐδὲν γ' ἄτοπον, ἀλλὰ πολὺ θαυμαστότερον εἰ μὴ τοιοῦτος ἦν).

Se Teeteto è stato ferito in battaglia, lo è stato per la sua città: il sacrificio alla città lo accomuna alla sorte di Socrate. Ma se Teeteto è «più morto che vivo», lo è ancor più a causa della dissenteria: una malattia di flusso che «svuota»⁴⁷. C'è un che di tragicamente ironico nella metafora della dissenteria, che si propaga nell'esercito impegnato nella battaglia e trasmessa a Teeteto. Nel

⁴² In 143a Terpsione esprime il suo bisogno di riposo: «Dopo tutto io ho anche bisogno di riposarmi, dato che vengo dalla campagna»; bisogno condiviso da Euclide in 143b: «Ho accompagnato Teeteto fino a Erineo. Perciò non mi dispiacerebbe riposarmi. Andiamo, dunque, e mentre noi riposiamo lo schiavo leggerà»

⁴³ Secondo una tradizione eleusina, a Erineo Ares avrebbe rapito Persefone.

⁴⁴ Euclide, nonostante si affanni a ricostruire le fasi della trascrizione dei discorsi di Socrate, paradossalmente manca di precisione proprio nel datare l'incontro tra Socrate e Teeteto.

⁴⁵ Cfr. S. NONVEL PIERI, *La geometria di Socrate* in G. CASERTANO (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche...*cit., pp.118-138, in particolare p.134: non è improprio pensare che la profezia fatta a Teeteto «sia del tipo di quella che Socrate fa alla fine del *Fedro* per Isocrate, per l'avvenire «da filosofo» di Isocrate: una profezia quantomeno ambigua, come quelle dell'oracolo, in quella riserva «se fosse giunto all'età». Per la pretesa di Socrate di essere indovino e sul senso "rovesciato" in cui sarebbe da intendersi quella su Teeteto cfr. S. NONVEL PIERI, *La dissenteria di Teeteto* in "I Fogli del Geranio" 11, Novara 1997, pp.3-13, in particolare p.10-11.

⁴⁶ Mancano testimonianze esterne al dialogo platonico che attestino la fama di valente matematico di Teeteto. Secondo la tesi di K.Reidemeister -ricordata da M. NARCY, *Platon, Théétète...*cit., p.36- tale fama sarebbe effetto dell'essere comparso come interlocutore di Socrate nel *Teeteto*: «la réputation de Théétète come mathématicien n'est qu'une légende forgée, non par Platon lui-même, mais par ses lecteurs, autor du personnage mis en scène dans le dialogue –un personnage qui après tout pourrait bien être fictif !».

⁴⁷ Cfr. S. NONVEL PIERI, *La dissenteria di Teeteto...*cit.

corso del *Teeteto* ci sarà un altro esercito, capitanato da Omero, che mostrerà tutta la sua combattività negli agoni verbali e sarà alla prese con un altro flusso: quello universale. Una serie di altri particolari metaforicamente alludono al concetto di flusso e prefigurano un crescendo in senso cronologico: prima ancora del suo ingresso in scena, un giovane Teeteto è indicato a Socrate da Teodoro come uno che si avvia all'apprendimento e alla ricerca in modo così liscio come un rivolo d'olio scorre silenzioso (144b) e come uno che si è unto di olio fuori dalla palestra (144c). Nel prologo alludono al flusso, oltre quello che Teeteto non può arrestare nel proprio corpo: le parole di Euclide non hanno convinto Teeteto oramai morente a fermarsi a Megara, quelle parole gli sono come scivolte addosso; Teeteto, ferito in battaglia a Corinto e fortemente malato di dissenteria, di passaggio a Megara, trasportato, ha fretta di raggiungere Atene, non vuole interrompere la sua corsa verso casa.

Euclide racconta, inoltre, di essere depositario non solo della profezia di Socrate su Teeteto, ma anche del suo giudizio positivo sul giovane: stando e ragionando con lui, sarebbe rimasto addirittura incantato della sua natura (cfr.142c6-8: καὶ συγγενόμενός τε καὶ διαλεχθεὶς πάνυ ἄγασθῆναι αὐτοῦ τὴν φύσιν). Ma Euclide racconta di essere depositario anche di altro: dei discorsi veramente degni di essere ascoltati (142d1: μάλα ἄξιους ἀκοῆς) che Socrate ha scambiato con il giovane dal promettente futuro. Quei discorsi sarebbero stati trasmessi direttamente dallo stesso Socrate (narratore di secondo grado interno alla vicenda dialogica) ad Euclide (narratore di primo grado esterno alla vicenda dialogica), che pertanto non ne è stato testimone «oculare»⁴⁸. Quei discorsi gli sarebbero stati riportati, quando giunse ad Atene (cfr.142c8-d1: καὶ μοι ἐλθόντι Ἀθήναζε τοὺς τε λόγους οὓς διελέχθη αὐτῷ διηγῆσατο). Terpsione invita l'amico a riferirglieli a sua volta, ma Euclide sostiene di non essere in grado di farlo a memoria (142d6: οὐ μὰ τὸν Δία, οὐκ οὐτῶ γε ἀπὸ στόματος). Sono «discorsi degni di essere ascoltati» (142d1), secondo il giudizio di Socrate riportato da Euclide, ma che il Megarico non è riuscito a fissare nella sua anima.

Di quel racconto di Socrate, Euclide, però, ha steso degli appunti, all'epoca, in più fasi, fino a farne alla fine un libro (cfr.143b5: τὸ μὲν δὴ βιβλίον). Fornisce dei particolari interessanti sul metodo adottato e sulle modalità di svolgimento di quel lavoro di trascrizione, condotto durante un arco di tempo non precisato, fatto a più riprese. Dice, infatti, che, appena tornato a casa⁴⁹, stese degli appunti, una sorta di promemoria⁵⁰ (cfr.143a1: ἐγραψάμην μὲν τότε εὐθὺς οἴκαδ' ἐλθὼν ὑπομνήματα). La prima non fu proprio una scrittura di getto⁵¹, se fu differita al momento del rientro a Megara: comunque, fu fatta, presumibilmente, all'impronta, per così dire, quando ne era ancora viva l'impressione, in prossimità (più o meno) del resoconto socratico. Poi ci fu una scrittura più distesa, riservata al tempo libero e al riaffiorare dei ricordi alla mente, fatta ancora nella comodità della propria casa a Megara (cfr.143a2: ὕστερον δὲ κατὰ σχολὴν ἀναμνησκόμενος ἔγραφον). Una trascrizione che Euclide, come mostra la dovizia di particolari forniti, tiene a presentare come attendibile, avendo anche interrogato Socrate sui punti che non rammentava, ogni volta che andava ad Atene (cfr.143a2-4: καὶ ὅσάκις Ἀθήναζε ἀφικοίμην, ἐπανηρώτων τὸν Σωκράτη

⁴⁸ Cfr. S. ROTONDARO, *Qualche osservazione sulla memoria in un dialogo-memoria* in G. CASERTANO (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche...*cit., pp.216-245, in particolare p. 220.

⁴⁹ Quando tempo dopo aver parlato con Socrate non è detto.

⁵⁰ Sulla questione della funzione ipomnemantica attribuita alla scrittura in Platone cfr. G. CERRI, *Platone sociologo della conoscenza*, Il Saggiatore, Milano 1991, pp.121-128; S. ROTONDARO, *Qualche osservazione...*cit., in particolare pp.217-224.

⁵¹ Cfr. contra R. VELARDI, *Scrittura e tradizione dei dialoghi in Platone* in G. CASERTANO (a cura di), *La struttura del dialogo platonico...*cit., pp.108-139, in particolare p.134: «...una prima trascrizione avvenuta di getto subito dopo l'incontro con Socrate, che assume la forma di promemoria»; «l'aoristo ἐγραψάμην segnala l'immediatezza della prima stesura».

ὁ μὴ ἐμνησθήμεν). Una scrittura sofferta, sottoposta a più correzioni, apportate sempre al rientro a Megara (cfr.143a4: καὶ δεῦρο ἐλθὼν ἐπηγορεύμεν)⁵².

Nel racconto di Euclide Megara si configura, metaforicamente, come il luogo deputato ai ricordi e alla scrittura, alla stesura di promemoria (cfr.143a1: ὑπομνήματα), al lavoro di trascrizione di quanto a mano a mano emerge alla memoria (cfr.143a2: ἀναμνησκόμενος) e di quanto va corretto perché non ricordato (cfr.143a4: ὁ μὴ ἐμνησθήμεν). Megara come il luogo dei rimaneggiamenti delle originarie annotazioni, degli emendamenti, delle rettifiche, delle correzioni, dei miglioramenti, delle “riparazioni” (cfr.143a4: ἐπηγορεύμεν). Megara come il luogo dove riaffiorano via via i ricordi e si cerca di fermarli in ὑπομνήματα, diventati alla fine βιβλίον, per preservarli dall’usura della memoria, dall’oblio del tempo che passa. Atene, invece, nella visione di Euclide, si prospetta come il luogo deputato ai discorsi: quelli tra Socrate e Teeteto, quelli trasmessi da Socrate a Euclide, quelli delle interrogazioni di Euclide a Socrate sui punti non emersi alla memoria.

Il problema dell’errore viene suggerito indirettamente già nelle prime pagine del *Teeteto* di Platone. Sebbene non tematizzato, risulta collegato a un articolato intreccio tra oralità, scrittura e memoria.

Euclide non precisa i motivi che lo hanno spinto a prendere nota dei suoi ricordi, di quei «discorsi degni di essere ascoltati», consegnati da Socrate stesso con il sigillo dell’oralità. La decisione di Euclide di consegnarli alla scrittura sembra in linea con l’abitudine dei discepoli di studiare a fondo o di trascrivere i discorsi di Socrate⁵³, non sembra frutto della consapevolezza della precarietà della memoria da parte del Megarico. Anzi, Euclide deve essere stato convinto di ricordare i diversi resoconti fattigli da Socrate se rimanda, ogni volta, a Megara il momento delle annotazioni, dei rimaneggiamenti e dei miglioramenti della trascrizione. La puntualizzazione di Euclide, secondo cui tutte le volte che andava ad Atene, tornava ad interrogare Socrate e apportava correzioni, vuole fornire garanzie della scrupolosità con cui ha lavorato e accreditare il dialogo come attendibile. Tuttavia il fatto che lo stesso Euclide, diverso tempo dopo, invitato da Terpsione a raccontare di quell’incontro trascritto e ritoccato più volte, confessi di non saperlo riferire a memoria, mostra drammaticamente l’incapacità da parte di Euclide di impadronirsi intimamente di quei discorsi, nonostante possa avvalersi di un accurato supporto mnemonico da lui stesso messo a punto⁵⁴. L’iniziale fiducia di Euclide nelle sue capacità mnemoniche, che gli fanno credere in più occasioni di riuscire a serbare le parole di Socrate lungo il tragitto da Atene a Megara senza aiuti esterni, non ha trovato conferme nel lavoro di trascrizione: ha dovuto prendere coscienza di continue *défaillance de mémoire* che gli hanno fatto avvertire il bisogno di apportare ripetute correzioni allo scritto rispetto alle primitive impressioni. L’iniziale fiducia di Euclide nella sua memoria è stata in qualche modo inficiata dalla convinzione di avere a disposizione quei discorsi nella versione di surrogato scritto, cosicché non è riuscito a possederli intimamente, ad imprimerli dentro di sé. Il dialogo tra Socrate e Teeteto non è scritto nell’anima di Euclide, ma solo su un supporto materiale. Euclide può dire di averlo a disposizione come ὑπομνήματα, rimaneggiati nelle varie fasi della scrittura, fino a presentarli a Terpsione come un βιβλίον, ma senza aver mai, definitivamente, licenziato quel lavoro come completo: afferma infatti di avere trascritto *quasi* tutta la conversazione (ὥστε μοι σχεδὸν τι πᾶς ὁ λόγος γέγραπται).

⁵² Cfr. P. BUTTI DE LIMA, *Platone. Esercizi di filosofia per il giovane Teeteto*, Marsilio, Venezia 2002, p.11: «lo corregge presso Socrate stesso», ma nel *Teeteto* Euclide sembra voler insistere sui luoghi della scrittura «tornato qui, correggevo».

⁵³ *Symp.*172a; Diogene Laerzio 2,48 e 122 sgg

⁵⁴ Cfr. S. ROTONDARO, *Qualche osservazione ...cit.*, pp.216-245.

Più che mostrare gli effetti della scrittura che indebolirebbe la memoria, secondo una certa lettura della critica alla scrittura del *Fedro* con il mito di Theuth e della *VII Lettera*⁵⁵, la dichiarazione di Euclide di non essere in grado di riferire a memoria il dialogo, abbinata alla coscienza delle numerose *défaillance de mémoire* e all'affermazione di aver trascritto *quasi* (σχεδόν) tutto il dialogo tra Socrate e Teeteto, prefigura drammaticamente un tema che ricorrerà in più occasioni e sotto diversi aspetti nel corso del *Teeteto*: la problematica compresenza di sapere e non sapere, di ricordare e non ricordare.

In più la menzione delle ripetute correzioni apportate da Euclide al suo scritto si riaggancia indirettamente al problema dell'errore come discusso nella metafora della memoria come cera e alla difformità tra ricordi e impressioni, inducendo a chiedersi della qualità della cera della memoria del megarico rispetto a quella di ottima fattura di certi personaggi del *Parmenide*⁵⁶ o del *Fedro* che conservano a memoria intere conversazioni a dispetto del tempo che passa.

Il travagliato e presumibilmente alquanto lungo lavoro di trascrizione e correzione della discussione nel peregrinare di Euclide tra Atene e Megara deve fare i conti con l'avverbio σχεδόν con cui Euclide poco dopo licenzia il suo lavoro e con i tempi del processo a Socrate, visto che l'incontro con Teeteto si sarebbe svolto poco prima della morte del maestro⁵⁷. Euclide avrebbe avuto il tempo di interrogare Socrate sui punti non ricordati, di tornare ad annotare e a correggere fino a ricostruire *quasi* tutta la discussione, durante il periodo dell'ambasceria sacra a Delo⁵⁸ in cui la città di Atene doveva mantenersi pura.

Se, da un lato, si coglie in certo senso la presunzione di Euclide nell'accreditare accuratezza al suo lavoro di trascrizione, dall'altro lato l'avverbio σχεδόν mina alla base proprio quella fiducia che con il suo racconto Euclide si sforza di guadagnare. L'avverbio σχεδόν limita la portata del lavoro di Euclide, ammettendo un margine di errore nella fedeltà ai discorsi tra Socrate e Teeteto, forse per l'impossibilità di verificare l'integrità del giudizio di Socrate ovvero per l'interesse che Socrate può avere avuto nel riferire in un certo modo e secondo una certa prospettiva la discussione avuta con Teeteto, per l'affidabilità della memoria del maestro, per le capacità mnemoniche di Euclide stesso messe alla prova nell'andirivieni tra Atene e Megara, per il giudizio che Euclide ha dei suoi ricordi (ha verificato con Socrate solo i punti che dice di non rammentare; e quelli che credeva di ricordare erano esatti?), nonché per l'attendibilità di Euclide nel riportare un discorso che Socrate ha avuto con un discepolo del megarico, rivale di scuola platonica. L'avverbio σχεδόν non può minare la completezza del lavoro riferendosi soltanto all'espunzione degli inserti narrativi omessi, come rivela lo stesso Euclide poco dopo in 143b-c allo scopo di ottenere una narrazione non in forma diegetica, ma in forma mimetica. Messa da parte l'ipotesi che Euclide abbia deliberatamente scelto di omettere qualche punto della discussione e che con tale avverbio si tradisca, si insinua un'altra suggestione: quella che Euclide si sia accorto di non aver potuto *correggere*, o per lo meno verificare, qualche ricordo sopravvenuto *post mortem Socratis*, rimasto il discorso irrimediabilmente orfano del padre.

⁵⁵ Cfr. *contra* F. TRABATTONI, *La verità nascosta...* cit.

⁵⁶ Soprattutto di Antifonte del prologo del *Parmenide*, che nel corso della sua adolescenza (126b-c) imparò a memoria il racconto di Pitodoro sull'incontro tra Parmenide, Zenone e Socrate ad Atene. Cfr. R. VELARDI, *op.cit.*, in particolare pp.132-133 e l'introduzione di L. BRISSON al *Parmenide*, trad.it. A. RICCARDO, Loffredo, Napoli 1998, pp.16-20.

⁵⁷ Come ribadito in due occorrenze, da Euclide in 142c: «poco prima di morire»; dallo stesso Socrate alla fine del dialogo in 210d: «ora bisogna che vada al portico del Re, ad affrontare l'accusa che Meleto ha formulato contro di me: ma domani mattina incontriamoci di nuovo qui».

⁵⁸ *Fedone* 58a: «noi ci meravigliammo che, mentre il giudizio era già avvenuto da un pezzo, solo dopo molto tempo com'è chiaro, egli morì»; *Fedone* 58c: «Ecco perché assai lungo tempo trascorse a Socrate nel carcere tra il giudizio e la morte».

Le sottili “incongruenze” del prologo non finiscono qui. A ben guardare, la scenetta dell’incontro a Megara tra Euclide e Terpsione è corrosa da altre stranezze. Terpsione avrebbe impiegato diverso tempo⁵⁹ per trovare il coraggio di chiedere a Euclide, non dei discorsi di Socrate con Teeteto, ma di mostrargli la tanto decantata trascrizione di quei discorsi (cfr.143a: «anche in passato te l’ho sentito dire, anzi sono sempre stato sul punto di chiederti di mostrartela, ma fino ad oggi ho esitato»).

Strani personaggi questi due megarici che si meravigliano (142a3: ἐθαύμαζον; 142b9: θαυμάσιότερον; 142c4: ἐθαύμασα), hanno del tempo a disposizione (per la trascrizione, per l’esercizio dei ricordi e la riscrittura di Euclide, per il riposo di Terpsione venuto dalla campagna, per il ristoro di Euclide dopo aver accompagnato Teeteto morente dal porto di Megara fino a Erineo), tutte caratteristiche necessarie a chi vuole fare filosofia (come risulterà dai discorsi di Socrate), ma che hanno carenze intellettuali o caratteriali, quali i vuoti di memoria di Euclide, la sua scarsa persuasività, la mancanza di coraggio/le esitazioni di Terpsione, che li relegano ad una subspecie di filosofi in confronto alle qualità di Teeteto (e al ritratto del filosofo della *Repubblica*).

Queste stranezze presenti nel prologo e nella caratterizzazione dei personaggi della cornice, così come di quelli del vero e proprio dialogo, assieme all’espedito da parte di Platone di attribuire un suo lavoro a un compagno di ricerca della cerchia socratica, Euclide appunto, espedito che non maschera la volontà dell’autore di rimanere anonimo, potrebbero essere il frutto del tentativo platonico di screditare «quel curioso sottoprodotto del rifiuto di scrivere pronunciato da Socrate»⁶⁰, che furono i *sokratikói λόγοι* degli altri scrittori (Senofonte, Eschine di Sfetto, Antistene, Aristippo, Brisone, Cebete, Critone, Fedone ed Euclide di Megara), in particolare quelli dei megarici, frutto di una sorta di rivalità tra eredi dello stesso maestro. Tanto più che Platone che non fu il primo a scrivere dialoghi filosofici come attestano Aristotele⁶¹ e Teopompo⁶², anzi fu da quest’ultimo chiaramente accusato di plagio.

Affidare l’incipit del *Teeteto* ai due filosofi di Megara, Euclide e Terpsione, proprio nella loro città natale, dove Socrate avrebbe potuto rifugiarsi se avesse accettato di voltare le spalle ad Atene e al suo verdetto⁶³ e dove Platone stesso, assieme ad altri discepoli di Socrate, è stato effettivamente accolto nel timore di ritorsioni dopo la morte del maestro⁶⁴, contrariamente a quanto ci si aspetterebbe, potrebbe non essere segno di tributo⁶⁵.

Non è pensabile che Platone non fosse cosciente dei meccanismi impliciti nel chiamare in scena, come attori del suo “teatro filosofico”, nomi famosi della Grecia tra V e IV secolo: nella mente del fruitore del dialogo, anche ad un grado non particolarmente avanzato di iniziazione

⁵⁹ Addirittura trent’anni nell’ipotesi che la battaglia presso Corinto di cui si parla sia quella del 369 a.C.

⁶⁰ Cfr. G. VLASTOS, *Socrate. Il filosofo dell’ironia complessa*, trad.it. La Nuova Italia, Firenze 1998, p.68.

⁶¹ Aristotele *apud* Ateneo 505b-c (fr.3 del *Sui poeti*, Ross) cita un certo Alexàmeno come primo scrittore di dialoghi filosofici. Secondo Ateneo, confortano la testimonianza aristotelica Nicia di Nicea e Sozione di Alessandria (autori di storie di “successioni di filosofi”, utilizzate da Diogene Laerzio come fonte).

⁶² Teopompo (lo storico contemporaneo di Aristotele e Demostene) *apud* Ateneo 500c (=F.gr.Hist. II B 115, F 259 Jacoby) sostiene che gran parte dell’opera di Platone era stata plagiata da dialoghi di Aristippo, Antistene e Brisone. L’autenticità della notizia è accettata da G. VLASTOS, *Socrate...cit.*, p. 69.

⁶³ Critone 53b.

⁶⁴ Nel capitolo dedicato a Platone, Diogene Laerzio ne traccia il “percorso” filosofico: «Da allora, dicono, -e aveva vent’anni- fu discepolo di Socrate fino alla sua morte: dopo seguì Cratilo eracleiteo ed Ermogene che era sulle tracce di Parmenide. A ventotto anni, come dice Ermodoro, passò a Megara, insieme con alcuni altri discepoli di Socrate, da Euclide. Poi andò a Cirene da Teodoro, il matematico, indi in Italia dai pitagorici Filolao ed Eurito. E di qui in Egitto dai profeti, dove dicono gli sia stato compagno Euripide...»(III, 6).

⁶⁵ Come invece ritiene A. GUZZO, *op.cit.*, p.38 n.4: «Il *Teeteto* è come dedicato a quei megarici che assisterono alla morte di Socrate».

filosofica, tali personaggi platonici, per quanto rimaneggiati e trasfigurati, restano “impregnati” delle tesi teoriche, delle posizioni culturali, degli stili di vita, da essi di fatto professati. I “sapienti” convocati in scena per “rappresentare in azione la filosofia” di Platone si esibiscono inevitabilmente vestiti delle dottrine a loro ascrivibili storicamente ma, nel contempo, risultano sfigurati per effetto delle tecniche di rappresentazione messe in atto dall’Autore con i suoi giochi di specchi e con i suoi metodi di distanziamento o dell’azione caustica dell’ironia. Quando il fruitore del dialogo riesce a cogliere che Platone fa muovere, agire, esprimere quei personaggi, ricreati e ripensati ad arte⁶⁶, per la sua “scena filosofica”, in mal celato contrasto con l’inseparabile bagaglio di dottrine e di stili di vita di cui sono automaticamente portatori, scatta una sorta di disorientamento iniziale capace di aprirsi in sorriso o disappunto e poi in più profonda comprensione della valutazione platonica del messaggio di quei filosofi. Spesso quei personaggi svolgono argomentazioni nei dialoghi che testimoniano il ripensamento, da parte di Platone, delle teorie da loro esplicitamente professate, anche attraverso l’analisi delle conseguenze e delle implicazioni logiche sottese alle loro dottrine.

Accostare testimonianze diverse tra loro, con l’avvertenza di non ridurre la distanza di scuole di pensiero differenti e di mettere in conto una prevedibile tendenziosità⁶⁷ delle fonti, permetterà di ricostruire per un lettore moderno, se non l’orizzonte preciso entro cui si muovevano le dottrine dei Megarici (orizzonte dibattuto dalla critica, per cui, secondo una certa tradizione, questi, costituitisi o meno intorno a una scuola⁶⁸, avrebbero operato una sorta di sintesi della dottrina socratica del bene e della dottrina eleatica dell’uno⁶⁹, mentre secondo la storiografia più recente avrebbero approfondito esclusivamente l’eredità socratica), almeno lo schema interpretativo che confronta Megarici e Protagora.

⁶⁶ E’ nota già dall’antichità la cura con cui Platone rivedeva e riscriveva i suoi dialoghi cfr. la testimonianza di Dionisio di Alicarnasso, *De compositione Verborum*, trans. and ede. W.Rhys Roberts, London 1910, pp.264-7.

⁶⁷ Nel libro nono della *Metafisica* (1046b29-33), poco prima del contesto (1047a4-7) su cui si vuole richiamare l’attenzione, Aristotele annota: «ci sono alcuni pensatori, come ad esempio i Megarici, i quali sostengono che c’è la potenza solamente quando c’è l’atto, e che quando non c’è l’atto non c’è neppure la potenza. Per esempio, colui che non sta costruendo -secondo costoro- non ha la potenza di costruire, ma solo colui che costruisce e nel momento in cui costruisce; e così dicasi per tutti gli altri casi. Le assurdità che derivano da queste asserzioni sono facilmente comprensibili».

⁶⁸ Cfr. G. CAMBIANO, *Il problema dell’esistenza di una scuola Megarica* in G. GIANNANTONI (a cura di), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Il Mulino 1977, pp.25-53.

⁶⁹ Non si intende entrare nel merito del dibattito storiografico sulle testimonianze riguardo i Megarici ed Euclide, per il quale si rimanda a G. CAMBIANO, *Il problema dell’esistenza di una scuola Megarica* ...cit. e a G. GIANNANTONI, *Socraticorum Reliquiae*, Collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit, voll.I-IV, Roma-Napoli, 1983-1985.

Le testimonianze da tenere presente sono quella di Diogene Laerzio II, 106 (= Döring fr.31 = Giannantoni II A30) secondo cui Euclide «si dedicò anche allo studio di Parmenide»; quella di Diogene Laerzio II, 106 (= Döring fr.24 = Giannantoni II A30) secondo cui «Euclide affermò che uno è il Bene, che viene chiamato con molti nomi: ora saggezza, ora Dio, ora mente, e così di seguito»; quella di Diogene Laerzio II, 106 (= Döring fr.24 = Giannantoni II A30) secondo cui Euclide «eliminava le cose contrarie al Bene, sostenendo che non sono»; quella di Cicerone *Acad. Pr.* II, 42, 129 (= Döring fr. 26A= Giannantoni II A31) secondo cui Euclide fu discepolo di Socrate e va collegato con Senofane, Parmenide e Zenone: «Megaricorum fuit nobilis disciplina, cuius ut scriptum video princeps Xenophanes [...] deinde eum secuti Parmenides et Zeno (itaque ab iis Eleatici philosophi nominabantur), post Euclides Socratis discipulus Megareus, a quo idem illi Megarici dicti, qui id bonum solum esse dicebant quo esset unum et simile et idem semper: hi quoque multa a Platone. A meneremo autem, quod is Eretria fuit, Eretriaci appellati, quorum omne bonum in mente positum et mentis acie, qua verum cernerunt».

Nel libro nono della *Metafisica*, 1047a4-7, Aristotele, nel corso dell'argomentazione a favore della necessità, dal suo punto di vista, di distinguere "potenza" e "atto", in un contesto per lo più polemico, appunta *en passant*: «Lo stesso vale anche per le cose inanimate: infatti, né il freddo, né il caldo, né il dolce, né, in genere, alcun sensibile potrà esistere se non sarà attualmente percepito. Cosicché ai Megarici accadrà di sostenere la stessa dottrina di Protagora».

Questo brano della *Metafisica*, depurato della terminologia specifica dello Stagirita di "potenza" e "atto", rivela uno schema di raffronto polemico tra le dottrine dei Megarici e quelle di Protagora che potrebbe corrispondere ad una prassi acquisita nell'ambito dell'Accademia, più che rivelare un condizionamento della lettura aristotelica da parte del *Teeteto* di Platone, o addirittura una dipendenza delle fonti, che, vale la pena sottolineare, come nel caso di Platone anche in quello di Aristotele, potevano accedere alle dottrine in questione di prima mano.

Comunque sia, la notazione di Aristotele secondo cui le dottrine dei megarici sotto certi aspetti palesano tratti comuni con le dottrine dell'Abderita a proposito dei sensibili, può aiutare a gettar luce sul carico di suggestioni che i nomi di Euclide e Terpsione portano con sé una volta messi in scena nel teatro filosofico di Platone. Se le dottrine storicamente professate dai due megarici vengono inquadrare nei termini polemici mostrati da Aristotele, con il loro carico di implicazioni che le fa accostare alle tesi di Protagora, c'è un che di "perverso" da parte di Platone nel far testimoniare nel *Teeteto* a Euclide le critiche che Socrate in persona, il suo maestro, avrebbe mosso a Protagora e indirettamente anche ai megarici.

Che Platone metta su una sorta di parodia di Euclide e Terpsione appare chiaro, già dalla prima battuta⁷⁰, a chi ha sott'occhio la testimonianza di Aristocle *ap.Eus., Praep.evangel.* XIV, 17,1: «Sostengono che si debba negare validità alle sensazioni e alle rappresentazioni, mentre è da aver fiducia solo nella pura ragione. Proposizioni di questo tenore furono sostenute in un'epoca più antica da Senofane, Parmenide, Melisso e più recentemente da Stilpone, dai Megarici e dai loro seguaci. Di conseguenza costoro affermavano che l'essere è uno, mentre una cosa non è identica con l'altra, e negavano in modo assoluto la generazione, la corruzione e il movimento di qualche cosa»⁷¹. Come non leggere ironia⁷² nel quadretto inscenato dai due megarici con lo scambio delle loro battute? Come un contestatore della possibilità, del movimento, può chiedere senza apparire quanto meno incongruente rispetto a quanto professato: «[E'] da poco [che sei arrivato] dalla campagna, Terpsione, o da molto?» e insistere con espressioni che indicano o suggeriscono moto (scendere verso il porto, 142a: καταβαίνων; accompagnare -lungo la via verso Atene-, 142c: προπέμψας, 143b: προύπεμψα; tornare -a Megara-, 142c: ἀπὸν, 143a: οἴκαδ' ἐλθὼν; andare ad Atene, 142d: μοι ἐλθόντι Ἀθήναζε; 143a: Ἀθήναζε ἀφικοίμην; «Andiamo, dunque; e mentre restiamo qui insieme a riposarci, il ragazzo leggerà», 143b: ἀλλ' ἴωμεν, καὶ ἡμῖν ἅμα ἀναπαυόμενοι ὁ παῖς ἀναγνώσεται), mostrando l'inconsapevolezza e l'inconsistenza⁷³ delle sue dottrine?

Ci sono altri aspetti di cui bisogna tener conto per cogliere il grado di causticità della caratura drammatica dei personaggi del *Teeteto*, che un confronto con le osservazioni riportate da Diogene Laerzio sul modo di condurre le discussioni da parte di Euclide possono aiutare a mettere a fuoco. Nel leggere un dialogo in cui abbondano metafore, paragoni, similitudini, analogie si tenga presente che secondo Diogene Laerzio II, 107, Euclide «non ammetteva l'argomento per analogia, sostenendo che esso si basa su cose simili o su dissimili; e se si basa su cose simili,

⁷⁰ Cfr. J.C. HARRISON, *Plato's prologue: Theaetetus 142a-143c* in "Tulane Studies in Philosophy", 1978, pp.103-123.

⁷¹ Aristocle *ap.Eus., Praep.evangel.* XIV, 17,1 = Döring fr.27= Giannantoni II O26. Trad.di M.UNTERSTEINER.

⁷² Cfr. J.C. HARRISON, *op.cit.*, in particolare p.102 e p.120.

⁷³ Cfr. *ivi*, in particolare p.112.

l'argomento deve trattare di cose simili piuttosto che delle loro analogie; se si basa su cose dissimili, il parallelo è superfluo»⁷⁴. Nel leggere un dialogo in cui Socrate mostra la necessità di discutere le premesse delle risposte di Teeteto, si tenga presente che secondo Diogene Laerzio II, 107, Euclide «nelle dimostrazioni non attaccava le premesse, ma le conclusioni»⁷⁵. Nel leggere un dialogo in cui Socrate si mette nei panni di Protagora e rimprovera certo modo di condurre le contese polemiche, si tenga presente che i Megarici furono chiamati «eristici e dialettici» e che Timone scrisse, secondo Diogene Laerzio II, 107, «Non mi curo di questi ciarloni, né di nessun altro, né di Fedone chiunque egli sia, né del rissoso Euclide, che ispirò ai Megaresi il frenetico amore della controversia»⁷⁶.

Anche il taglio degli inserti narrativi operato da Euclide al racconto fattogli dal maestro potrebbe non rispondere soltanto ad una scelta stilistica per rendere più fluida la forma (nel tentativo platonico di adattare forma e contenuto –dei temi della discussione teorica–, facendo della prima il corrispettivo stilistico delle dottrine fluenti⁷⁷), né essere unicamente un espediente estetico-retorico-letterario dell'autore per far sembrare vivo un dialogo tra due morti, né un semplice *escamotage* per annullare lo scarto temporale tra il dialogo riprodotto tra Socrate e Teeteto e quello tra Euclide e Tersitone al fine di attivare la dinamica di identificazione con i personaggi messi in scena nel “teatro filosofico” platonico da parte del fruitore del dialogo: potrebbe far funzionare tutti questi elementi impliciti nella stessa forma diegetico-mimetica del dialogo ma anche rispondere paradossalmente alla strategia comunicativa di Euclide che non intende concedere più altro spazio ai suoi ricordi e dare forma alle sue emozioni, dal momento che nega «validità alle sensazioni e alle rappresentazioni»⁷⁸, e che vuole riaffermare la sua «fiducia solo nella pura ragione»⁷⁹, limitandosi a riportare il genuino discorso socratico e a dare di suo solo indicazioni sugli aspetti formali e sulle regole seguite, prive di ogni impressione su quel *logos*.

Altro contrasto viene dal fatto che Euclide affida la lettura del testo trascritto a un *παῖς*, che si ritrova a prestare la sua voce a Socrate, l'uomo libero per eccellenza, il filosofo che nella digressione (172c-177b) discute di servi e di padroni dei discorsi.

Il prologo così mette in moto una sorta di circolarità di problematiche discusse poi nel corso del *Teeteto*. Queste problematiche, nella prefigurazione drammatica della scenetta dell'incontro tra i due Megarici, con il loro bagaglio di dottrine e di stili di vita, con il racconto dei ricordi di Euclide, appaiono appena abbozzate e risultano in qualche modo, per effetto dell'ironia di Platone, “rovesciate”.

5. Alcune situazioni di intreccio

Gli assi temporali e spaziali, entro cui si collocano i discorsi socratici riportati da Euclide nel suo libro, sono fissati dai ricordi del megarico, espressi nel prologo, alla vigilia della morte di Socrate (cfr.142c5-6), quindi nel 399a.C., ad Atene (cfr.143a3). Una qualche puntualizzazione del periodo in cui si sarebbe tenuto il dialogo con il giovane Teeteto viene offerta, per bocca di Socrate, soltanto con la chiusa dell'opera: «Ma ora bisogna che io vada al Portico del Re per affrontare l'accusa che Meleto mi ha intentato. Domattina, però, Teodoro, incontriamoci di nuovo qui»(210d1-4).

⁷⁴ Diogene Laerzio II, 107 = Döring fr.30 = Giannantoni II A34.

⁷⁵ Diogene Laerzio II, 107 = Döring fr.29 = Giannantoni II A34.

⁷⁶ Diogene Laerzio II, 107 = Döring fr.8 = Giannantoni II A34.

⁷⁷ Cfr. S. NONVEL PIERI, *Il limite della complessità. Sulla struttura dialogica in Platone, a partire da alcuni dialoghi esemplari*, in G. CASERTANO (a cura di), *La struttura del dialogo platonico...*cit., pp.140-170, in particolare p.153.

⁷⁸ cfr. Aristotele *ap.Eus., Praep.evangel.* XIV, 17,1 = Döring fr.27= Giannantoni II O26.

⁷⁹ cfr. *ibidem*.

Un'indicazione più precisa del luogo dell'incontro tra Socrate e Teeteto si ricava, all'inizio del dialogo vero e proprio, dalle parole con cui Teodoro di Cirene indica il giovane matematico: «Ma è qui lui, tra quelli che si stanno avvicinando, quello in mezzo. Poco fa nello stadio esterno si stavano ungendo d'olio questi suoi compagni e lui stesso ed ora che si sono unti mi pare che stiano venendo qui» (143b9-144c3).

Le affermazioni riportate non offrono soltanto le coordinate temporali e spaziali entro cui Platone fa svolgere i *logoi* socratici, ma concorrono alla costituzione di un'articolata situazione di intreccio tra vari dialoghi platonici incentrati sul processo e sulla morte di Socrate, nonché all'individuazione dell'ambiente in cui l'Autore raffigura il confronto tra il modo di fare filosofia da parte di Socrate e quello dei suoi avversari-eristi a mo' di scontro agonale.

Rispetto al problema del falso nel *Teeteto*, le osservazioni che seguono possono sembrare marginali, ciò nondimeno aiutano a definire la cornice, lo sfondo e i congegni, per così dire, a raggiera, supportanti il complesso quadro dell'opera platonica in questione, di cui questa ricerca intende mettere a fuoco i nodi problematici della relazione tra αἰσθησις, δόξα, διάνοια, μάθησις, μνήμη, in relazione all'errore, all'inizio del dialogo ancora *in nuce*, camuffati come sono, sotto forma di prefigurazione drammatica.

La prima considerazione prende spunto dall'ultima battuta del dialogo (210d1-4) che esprime l'invito di Socrate a ritrovarsi lì la mattina seguente rivolto a Teodoro e ai presenti (Teeteto, Socrate il giovane⁸⁰ e diverse *personae mutae*⁸¹) e che rimanda esplicitamente alla discussione del *Sofista*, in particolare a 216a, annodando il *Teeteto*, grazie anche al riferimento all'accusa di Socrate, ad una sovrastante situazione di intreccio. In effetti si riagganciano strettamente ad avvenimenti legati al processo e alla morte di Socrate sette⁸² (se non otto) dialoghi di Platone, la cui sequenza drammatica (non certo quella di composizione⁸³), indicata dallo stesso Autore, attraverso un gioco di rinvii, risulterebbe formata da *Teeteto*, *Eutifrone*⁸⁴ (forse anche *Cratilo*⁸⁵) *Sofista*, *Politico*⁸⁶, *Apologia di Socrate*, *Critone*, *Fedone*. Il fatto che tale sequenza si apra con il

⁸⁰ Cfr. 147d. Il giovane è citato anche nel *Sofista* (218b) ed è interlocutore nel *Politico*.

⁸¹ Alla discussione sono presenti anche altri ragazzi a cui alludono Socrate in 145d e Teodoro in 146b.

⁸² Cfr. per esempio R.M. POLANSKY, *op.cit.*, p.34.

⁸³ Interessante la questione della cronologia del *Teeteto* e del suo rapporto con gli altri dialoghi: in particolare modo con il *Timeo*, che lo precederebbe secondo G.E.L. OWEN, *The place of the Timeus in Plato's Dialogues* in R.E. ALLEN, *Studies in Plato's Metaphysics*, Routledge, London 1965; ripreso da D. BOSTOCK, *op.cit.*, pp.1-31. Cfr. J. MCDOWELL, *op.cit.*; D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism...cit.*; T. CHAPPELL, *op.cit.*, per la discussione del rapporto del *Teeteto* anche con il *Parmenide*.

⁸⁴ Cfr. R.M. POLANSKY, *op.cit.*, p.34; S. NONVEL PIERI, *Il limite della complessità...cit.*, p.150; ID., *La geometria di Socrate...cit.*, p.118.

⁸⁵ Cfr. R.M. POLANSKY, *op.cit.*, p.34 nota 2: «If the mention of Euthyphro in the *Cratylus* may be supposed to be a reference to the conversation in the dialogue *Eutiphyro*, then the *Cratylus* would have to be placed dramatically in the same day as the *Theaetetus* and *Euthyphro*». Cfr. S. NONVEL PIERI, *La geometria di Socrate...cit.*, p.118 che "limita" le sue considerazioni a soli cinque dialoghi, facendo valere il prologo del *Teeteto* anche per il *Sofista* e il *Politico*, e discute dell'inserimento dell'*Eutifrone* e del *Cratilo* tra il *Teeteto* e il *Sofista*, nella nota 2 in pp.118-119: «Il caso suaccennato dell'*Eutifrone* –come pannello che scompensa la sequenza drammaturgica indicata dallo scrittore e apre ad altra (o altre) linea compositiva – comporta peraltro ulteriori complicazioni drammaturgiche: dopo l'*Eutifrone*, infatti, Platone pare spingerci al *Cratilo*, dialogo nel quale Socrate, richiamandosi ripetutamente (e ironicamente) a quell'indovino come a suo ispiratore di sapienza (399a, 400a, 407d, 409d), dice di averlo incontrato proprio quella mattina e di essersi a lungo trattenuto con lui, prestandogli attento orecchio (396d). Se poi si tiene anche conto delle parole subito seguenti di Socrate («dunque mi pare che occorra a noi far così: per oggi fare uso di questa [sapienza] ed esaminare quanto resta riguardo ai nomi; domani poi, se anche a voi pare, faremo formule di scongiuro e ci purificheremo, quando avremo trovato qualcuno capace di purificare da questo, sia costui uno dei sacerdoti

prologo del *Teeteto*, ambientato a Megara qualche tempo⁸⁷ dopo la morte di Socrate, e si chiuda con il *Fedone*, con l'omonimo personaggio che in Fliunte in Argolide racconta del giorno in cui l'Ateniese bevve la cicuta, potrebbe essere letto come un espediente di Platone per invitare a guardare all'esperienza tragica del maestro con occhi distaccati, assumendo un punto di vista lontano da quello ufficiale della città attica, per nulla coincidente all'orizzonte in cui maturarono le accuse e le deliberazioni del processo⁸⁸, un punto di vista tuttavia pur sempre circoscritto alla lezione lasciata in eredità dal maestro ateniese ai suoi discepoli. A registrare i *logoi* con Teeteto, non è un avversario di Socrate, né un suo qualunque ignoto seguace, bensì Euclide di Megara. L'artificio della narrazione affidata nel prologo alla trascrizione di Euclide non assicura solo l'anonimato a Platone, di più, è una forma di delega che marca la distanza tra Autore e personaggio-narratore (Euclide), anche per l'aura ironica in cui è avvolto Euclide, e al tempo stesso riduce tale distanza, perché la iscrive nell'ambito di un'affinità elettiva di compagni di ricerca alla scuola dello stesso maestro⁸⁹. Il punto di vista che Platone invita ad assumere già dal prologo, tramite l'artificio della trascrizione di Euclide dei discorsi socratici, non può essere tanto lontano dall'esperienza "storica" di Socrate come percepita e condivisa dai suoi discepoli, dai compagni di ricerca di Platone al seguito di Socrate. L'ironia che investe Euclide nel prologo non lo squalifica come testimone della lezione socratica, piuttosto lo individua quale custode e, per certi versi, destinatario ultimo delle critiche che nel dialogo Socrate muove ai Protagorei e agli Eristi sul concetto di ἀισθησις e sul modo di affrontare le controversie. Anzi in un certo senso la credibilità di Euclide è accresciuta dal fatto che riporta, senza censura, osservazioni di Socrate che possono essere rivolte per certi aspetti agli stessi megarici.

La volontà socratica di non chiudere la discussione sviluppata nel *Teeteto*, prorogandola all'indomani, trova riscontro ad apertura del *Sofista* nelle parole di Teodoro, che conviene all'appuntamento, portando con sé un nuovo interlocutore, lo Straniero di Elea⁹⁰. L'anonimo personaggio prenderà il posto di Socrate nel dibattito con Teeteto. A detta di Socrate, che nel

o dei sofisti»[396e]], e si riconosce nella congiunzione del sofista con la purificazione una corrispondenza con la definizione di sofista in *Soph.* 230a-e, allora parrà meno sfuggente l'inserzione dell'*Eutifrone* e del *Cratilo* fra il *Teeteto* e il *Sofista*, e la distinzione richiesta all'inizio di quest'ultimo dialogo fra sofista, politico e filosofo sarà carica dei problemi discussi fra Socrate, Ermogene e Cratilo sul valore del significato dei nomi».

⁸⁶ La classica sequenza della trilogia *Teeteto*, *Sofista*, *Politico* si fonderebbe sui riferimenti al *Teeteto* nel *Sofista*, in 216a, e nel *Politico*, in 257d, 258a, nonché sui riferimenti al *Sofista* che sono nel *Politico*, in 257a, 258a, 258b-c, 266d5, 284b7, 284c, 286b.

⁸⁷ Cfr. 142c-d.

⁸⁸ Cfr. R.M. POLANSKY, *op.cit.*, pur sottolineando che «Situating the retelling of Socrates' trial and death well after the events and outside Athens emphasizes their universal significance» (p.35), non vede nell'ambientazione fuori Atene un artificio platonico per suggerire al fruitore dei suoi dialoghi di prendere distanza dagli eventi e assumere una diversa prospettiva politica da quella della città attica, ma un modo di rappresentare una raggiunta immortalità da parte di Socrate che torna a vivere nelle anime di coloro che hanno la possibilità di ascoltare i suoi discorsi a dispetto di ogni tipo di distanza spazio-temporale.

⁸⁹ Anche ammettendo legittime divergenze e una certa rivalità tra condiscipoli, il viaggio di Platone, dopo la morte di Socrate, a Megara presso Euclide attesta una qualche stima reciproca e accorcia possibili distanze di giudizio sull'operato del maestro.

⁹⁰ Lo straniero di Elea rappresenterebbe un elemento di continuità tra il *Parmenide* e il *Sofista* (cfr. L. PALUMBO, *Il non essere e l'apparenza, Sul Sofista di Platone*, Loffredo editore, Napoli 1994, p.25 n.3) e tra quest'ultimo dialogo e il *Politico* (cfr. *Pol.*258b2-3; 286b9-11). Su altri elementi di confronto tra *Parmenide* e *Teeteto* cfr. M. MIGLIORI, *Tra polifonia e puzzle...cit.*, in particolare pp.206-207, e S. NONVEL PIERI, *Il limite della complessità...cit.* Sul significato della figura dell'Eleata cfr. G. CASERTANO, *L'Eleata* in M. BUGNO (a cura di), *Senofane ed Elea tra Ionia e Magna Grecia*, Luciano editore, Napoli 2005, pp.273-283.

Teeteto si autopresenta come levatrice (cfr.148e6-151d7) e ha difficoltà a definirsi filosofo, nel *Sofista* il ruolo di interrogante è affidato a chi è «un vero e proprio filosofo» (216a4), «un dio della confutazione» (216b5-6). Non si tratta di un semplice passaggio di consegna tra personaggi, di uno scambio di ruoli tra interlocutori, ma del riconoscimento da parte di Platone della funzione avuta da Socrate nella sua formazione⁹¹, della valutazione da parte di Platone della sua personale frequentazione con Socrate, di cui il *Teeteto* rivela i benefici raffigurandolo come levatrice, della rilettura da parte di un Platone maturo della lezione socratica che la città a suo tempo ha frainteso fino all'esito tragico, anche a causa della particolare forma di persuasione da lui adottata totalmente inefficace nei tribunali, *in primis* perché riservata al dialogo tra anime. Il rimando di Socrate alla discussione del *Sofista* e il suo lasciare posto al filosofo eleata non vanno letti come indicazioni di divisioni di competenze per risolvere le problematiche affrontate in quei dialoghi (e fare, in quest'ottica, del *Sofista* il luogo in cui rintracciare le risposte lasciate inevase nel *Teeteto*, il luogo in cui rinvenire sviluppate le digressioni sull'eleatismo più volte evitate nel dialogo dedicato principalmente al protagorismo, il luogo in cui reperire la soluzione al problema del falso alla luce della teoria delle idee che non aveva trovato posto nella rappresentazione e nella discussione di un mondo in continuo fluire). Se ci si mette nella prospettiva di andare a colmare quanto "mancherebbe" nel *Teeteto*, con le questioni dibattute nel *Sofista*, si rischia di non riflettere sul fatto che nella finzione platonica il Socrate del *Teeteto* fa menzione di un incontro fatto in gioventù addirittura con Parmenide: prima di cedere le armi all'Eleata, in *Teeteto* 183e (e poi anche in *Sofista* 217c), Socrate fa riflettere sulla possibilità che ha avuto modo di metabolizzare la lezione impartitagli da Parmenide, il quale nel dialogo che inscena quell'incontro, il *Parmenide* appunto, lo aveva ridotto al silenzio.

Se ci si lascia coinvolgere dal gioco di rimandi e di confronti tra il *Teeteto* e gli altri dialoghi platonici (un gioco tendenzialmente inesauribile a seconda degli accostamenti, anche solo per rilevare contrapposizioni) il riferimento al *Parmenide* in *Teeteto* 183e e in *Sofista* 217c pone a monte di questi ultimi dialoghi un intenso ripensamento della dottrina platonica delle idee attraverso la rimeditazione e lo sviluppo della lezione parmenidea⁹².

⁹¹ Cfr. D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism...*cit. Sedley pretende di vedere nel Socrate del *Teeteto* il ripensamento della figura enigmatica dei dialoghi giovanili e mette in relazione le abilità dispiegate nel corso della discussione con i due matematici con: 1) la religione, 2) la psicologia cognitiva, 3) l'universalità, 4) la definizione, 5) l'aporia, 6) la confutazione, 7) la dialettica, 8) la tecnica, 9) la virtù, 10) l'anima, escludendo temi elaborati da Platone solo a partire dai dialoghi della maturità come a) la trascendenza, b) la complessità psichica, c) l'immortalità, d) la reminiscenza, e) la fisica. Come si dimostrerà nel corso di questa ricerca, diversi di questi ultimi principi, che secondo Sedley non sarebbero presenti nel *Teeteto*, sono, invece, discussi e affermati nel dialogo (si pensi al ruolo e alla natura di ἀσθησις e dei κοινά, alla metafora del blocco di cera e della voliera, per la complessità psichica per esempio) e fanno di Socrate anche un portavoce (critico) della dottrina platonica, oltre la levatrice.

⁹² Cfr. S. NONVEL PIERI, *Il limite della complessità...*cit., pp.157-158: «Che Platone si aspettasse dal lettore una comparazione dei μάλα φιλόσοφοι del *Parmenide* (e del μάλα φιλόσοφος del *Sofista*) con i "modelli" messi a fuoco nel *Teeteto* dovrebbe trovare una conferma nel fatto che, a breve distanza dal passo ove si parla dei veri e falsi sapienti, nel medesimo tratto del dialogo con Teodoro, Socrate rammenta anche nel *Teeteto* il suo lontano incontro, giovanissimo, col vecchio Parmenide. Ora che ha compito per intero il percorso della sua vita e va al Portico del Re per sentirsi accusare di diseducazione, egli si ricorda di Parmenide, «venerando e terribile», come una persona che possedeva una "nobile profondità": "temo che noi non comprendiamo quanto egli ha detto - aggiunge Socrate - e, peggio, che trascuriamo quello che egli aveva in mente quando parlava"[*Theaet.*184a]. Una chiave inequivoca, questa, per capire uno dei sensi del *Parmenide*: dal pensiero del «venerando e terribile» Eleate si sono sviluppate dottrine e metodi che rappresentano, per Socrate, un travisamento di quanto aveva detto veramente Parmenide e una negligenza delle sue intenzioni. Il punto sarebbe di non guardare più a Parmenide attraverso il filtro equivoco dei suoi dichiarati seguaci». Le

L'ultima battuta del *Teeteto* dà la conferma che Socrate durante tutto il colloquio con Teeteto e Teodoro -sviluppatosi da 143d a 210d, per poco meno di una settantina di pagine del testo edito nel rinascimento dallo Stephanus (Robertus Stephanus, alias Robert Etienne)- è a conoscenza che gli pende sul capo l'accusa di Meleto e che pertanto di lì a poco l'attende il giudizio in tribunale. Il fruitore del dialogo sa bene quale esito tragico ebbe il processo di Socrate non solo perché naturalmente ascolta/legge il *Teeteto* quando gli eventi hanno già avuto corso, *post eventum*, ma perché Platone ha fatto in modo che tenesse ben presente in mente la morte di Socrate ricordandogliela nel prologo. Apprende, però, esclusivamente alla fine dell'opera, che Socrate è stato rappresentato da Platone nel *Teeteto* agire e discutere con i giovani ateniesi consapevole dei capi d'accusa in base ai quali poi fu condannato a morte e della necessità di recarsi in tribunale per difendersi. L'ultima battuta in 210d scuote il lettore/ascoltatore del dialogo facendogli ricomporre in un unico mosaico tutti quei riferimenti e quelle allusioni suggerite da Platone a Socrate nel corso della discussione ai luoghi della parola pubblica e alla natura della parola retorica come luoghi della non-verità e della non-filosofia⁹³.

Prima tra tutte si impongono alla mente del fruitore del dialogo alcune espressioni nella digressione sulla tecnica maieutica (148e-151d) e in quella sul filosofo (172c-177b) che fanno riflettere sulla consapevolezza da parte di Socrate dell'immagine che gli altri hanno di lui in (apparente) contrasto con la coscienza socratica dell'ignoranza da parte del filosofo di essere *atopos*: la sua eccezionale stravaganza (149a8-9); il suo non far altro che seminar dubbi (149a8-9); il suo modo di interrogare gli altri senza manifestare il suo punto di vista (150c4-7); l'opinione che i giovani hanno di trarre straordinario profitto dalla *synousia* con lui (150d5-6); la convinzione degli altri che i giovani ci guadagnino straordinariamente a frequentarlo (150d5-6); i veri filosofi, fin da giovinetti, non conoscono la via che mena al foro, non sanno dove è il tribunale, dove è il consiglio o altro luogo di adunanze pubbliche della città, leggi e decreti, o recitati o scritti, non leggono né ascoltano (173d); solo con il corpo il filosofo abita in città (173d), di tutto ciò che lì avviene «nulla sa e non sa di non saperlo» (173d) perché non se ne tiene lontano per aver fama di uomo singolare (173e); quando un uomo simile (174b-c) ignora le cose più comuni e si smarrisce e si perde in ogni momento (175b).

Il *Teeteto* si configura, in certo senso, come il tentativo di Platone di difendere il suo maestro dalle imputazioni ufficiali e dalle insinuazioni dei contemporanei. Il compito assunto da Platone è, in parte, quello di rappresentare Socrate nelle sue abituali frequentazioni con i giovani, di mostrarlo, al corrente dell'accusa di Meleto, intento a fornire una sorta di difesa e di legittimazione del suo operato, intento a scagionarsi agli occhi dei giovani (e del lettore) *fuori del tribunale*, screditando quei luoghi deputati all'accertamento della verità dei fatti come luoghi della persuasione da parte di retori e avvocati che fanno opinare quel che vogliono (201a). Socrate discute con il giovane Teeteto alla presenza del matematico di Cirene e di altre *personae mutae*, sapendo di dover affrontare l'accusa di corrompere i giovani e non solo prosegue coraggiosamente la sua attività, ma la legittima con il riferimento al dono della tecnica maieutica fattogli dal dio. Non si tratta di un'immagine storica⁹⁴ di Socrate (l'immagine della levatrice compare tra le

osservazioni della studiosa possono essere estese però allo stesso Platone che non può certo dirsi un puro filologo o uno fedele storico, servendosi anche lui di filtri di interpretazione con operazioni per certi aspetti ancora più scorrette.

⁹³ Cfr. P. BUTTI DE LIMA, *op.cit.*

⁹⁴ Cfr. D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism...cit.*, p.3, parla di un'immagine semi-storica.

testimonianze dell'epoca su Socrate solo in questo dialogo platonico⁹⁵). Nel *Teeteto* Platone indica i motivi del fallimento, in certo senso dell'incapacità, se non dell' "impossibilità", dell'apologia di Socrate da punto di vista sociale (la *synousia* dei giovani con Socrate⁹⁶) e dal punto di vista dottrinale (il suo intendersi di geometria e di tutte quelle discipline, di cui si occupano anche i sofisti vantando di esserne maestri; il suo seminar dubbi, interrogando senza fornire risposte proprie) nei luoghi della parola pubblica. Tuttavia, nel prospettare altrove il luogo della verità rispetto ai luoghi della parola retorica, Platone mette in scena un Socrate che non rinuncia ad un ultimo tentativo di persuasione⁹⁷: in privato, tra anime, quelle di Teeteto e di Teodoro, ma anche di ciascun fruitore di «quei discorsi degni di essere ascoltati». Nel *Teeteto* Platone fa che Socrate stesso fornisca le coordinate per una lettura retrospettiva della sua lezione, consapevole e al tempo stesso "disinteressata" (Socrate denuncia che il filosofo è ignaro⁹⁸) del giudizio che ne può venire dai luoghi della parola pubblica, tribunali, agoni e teatri che siano, a causa dell'impossibilità congenita della parola filosofica a ridursi a un parlare servile. Diverse spie sparse nel dialogo avvalorano questa tesi, oltre alla digressione sulla maieutica (148e-151d) e alla digressione sul filosofo (172c-177b): i riferimenti alla *scholē* e quelli all'*adoleschia*, le ricorrenti immagini analogico-metaforiche degli agoni verbali e di quelli sportivi, la confutazione *ex abrupto*, imposta quasi d'autorità, dell'equazione *epistēmē*-opinione vera grazie alla menzione della *technē* propria degli uomini che esercitano l'attività nei tribunali.

6. In palestra con Socrate: l'agone sportivo

Emblematica è la scelta del luogo in cui il dialogo tra Socrate, Teeteto e Teodoro si svolge, che rimanda all'ambientazione di certi dialoghi giovanili come *Lachete* e *Carmide*⁹⁹, di cui tra l'altro il *Teeteto* condivide certi aspetti del metodo elenchetico socratico¹⁰⁰. Dal riferimento di Teodoro allo stadio esterno, fatto in 144c, si deduce che i personaggi del *Teeteto* sono all'interno di un ginnasio. La descrizione del luogo è indiretta e quanto mai scarna, subordinata com'è all'attenzione riservata alle attività preparatorie¹⁰¹ dei giovani agli esercizi atletici. Il ricreare una situazione verosimile in un luogo abituale di incontro tra cittadini costituisce per Platone il pretesto per ancorare il dialogo

⁹⁵ Cfr. R.G. WENGERT, *The Paradox of the Midwife* in "History of Philosophy Quarterly" vol.5 n.1, January 1988, pp.3-9; M.F. BURNYEAT, *Socratic midwifery, platonic inspiration* in "Bulletin of the Institute of Classical Studies", 1977 (24), pp.7-16.

⁹⁶ Nei dialoghi cosiddetti socratici (per esempio *Protagora* 314b) Platone mostra il suo maestro rispettoso dell'istituto della *synousia*, di quella "vita comune" cioè grazie a cui i cittadini anziani educavano i giovani. Socrate mette in guardia i giovani ateniesi dal fascino pericoloso dei sofisti pronti a sostituirsi (a pagamento) ai pedagoghi tradizionali con la loro *synousia*. Il modello educativo dei sofisti (si pensi a quello professato da Protagora nell'omonimo dialogo) si presenta in linea con la *paideia* tradizionale di cui costituisce una sorta di affinamento (Protagora in 316d è prosecutore di Omero, Esiodo, Orfeo, Museo e Simonide). E proprio in questa continuità con la corrotta *paideia* tradizionale Platone addita il pericolo (cfr. *Repubblica* 493a).

Nel *Teeteto* Protagora è ancora presentato come continuatore di Omero: Socrate si preoccupa di radicare la sapienza del sofista di Abdera in quella arcaica di Omero ed Epicarmo, abbinandola a quella dei filosofi precedenti e contrapponendola al solo Parmenide. La *synousia* di cui si dà pensiero di chiarire le condizioni, di vantare i benedici e di denunciare i motivi dei mancati profitti, è apertamente la sua, come mostra la digressione sulla maieutica. Ma sotto accusa è la *synousia* di Teodoro con i giovani che lo avvicinano e quella grazie a cui i giovani rovinano quanto di buono hanno partorito con Socrate.

⁹⁷ Cfr. P. BUTTI DE LIMA, *op.cit.*, p.37.

⁹⁸ Cfr. 173d: «nulla sa e non sa di non saperlo».

⁹⁹ Cfr. S. NONVEL PIERI, *La geometria di Socrate...*cit., p.120 e *ivi* n.7.

¹⁰⁰ Cfr. R.M. POLANSKY, *op.cit.*, p.33.

¹⁰¹ Che richiamano metafore di flusso.

alla realtà ateniese e accrescerne l'effetto di verità storica. La scelta della palestra ha, però, un valore aggiunto: abbinata alle ricorrenti immagini analogico-metaforiche di agoni sportivi e di combattimenti sparse nel testo, assume una funzione esplicativa e simbolica. L'ambientazione del dialogo in una palestra, con la menzione dello stadio esterno adibito a luogo in cui denudarsi e ungere i corpi prima dei veri e propri esercizi ginnici, assieme al riferimento all'approssimarsi del gruppo di giovani a cui si accompagna Teeteto (144c1-4) e alla richiesta di Socrate a Teodoro di invitare il giovane a sedersi accanto a lui (144d5-6), diventa così pretesto per indagare la situazione in cui in tutta calma il dialogo filosofico è possibile (dialogo tra anime) e si distingue dallo scontro verbale dei sofisti-eristi (trappole per anime), teso solo a perseguire la vittoria nei ristretti tempi scanditi da una clessidra. La palestra costituisce lo scenario appropriato per dare corpo al carattere agonale dei *logoi* sofistici riprodotti da Socrate e per raffigurare spazialmente una certa distanza tra l'atteggiamento dialettico di Socrate e la pratica agonistica dei sofisti-eristi. All'interno della palestra Socrate offrirà una serie di distinguo per misurare la carica combattiva (avvertita dai contemporanei tanto da equiparare Socrate ai sofisti) del suo scontro dialettico con gli interlocutori di turno per distanziarla dalla pratica agonistica dei sofisti e degli eristi. Nel corso del *Teeteto* Socrate mostra di conoscere e di essere in grado di adoperare perfettamente tutte le tecniche e le astuzie verbali, di cui sono maestri i sofisti-eristi per conseguire i loro successi negli agoni, e se ne serve per provarsi con loro proprio sul loro campo.

Quegli atteggiamenti e quelle dottrine che l'opinione pubblica (si pensi ad Aristofane e alla sua commedia *Nuvole*) collega a Socrate facendone un sofista e che Platone in certi dialoghi socratici (per esempio il *Protagora*) riattribuisce a Protagora, Prodicò e Ippia, attraverso la rappresentazione ironica, se non volutamente comica, dei metodi impiegati da quei sofisti (nella casa di Callia del *Protagora*, in qualche modo rovesciamento del pensatoio aristofaneo)¹⁰², nel *Teeteto* vengono effettivamente e problematicamente messi in relazione a Socrate e al ritratto del filosofo della digressione. Nelle *Nuvole* Socrate è detto «metereosofista» (v.360) e i suoi seguaci si interessano di «scienze matematiche» (v.192) e «fenomeni celesti» (v.228), nel *Teeteto* Socrate dice di cavarsela con i problemi di geometria e il filosofo rappresentato nella digressione studia astronomia, cose celesti.

Nel *Teeteto* la cornice agonale viene rinforzata da una serie di metafore sportive relative alla corsa, alla lotta, al pugilato e al pancrazio, discipline caratterizzate in modo crescente da violenza e durezza¹⁰³, adoperate da Socrate nel corso della discussione con Teeteto e ancor più con Teodoro che, assieme alle continue esortazioni al coraggio del giovane, vanno messe in relazione all'origine di queste discipline preparatorie alla guerra¹⁰⁴. E che la battaglia non sia solo quella di Corinto, sullo sfondo del prologo, sarà evidente nel corso del *Teeteto* quando ci si troverà a chiedersi se schierarsi dalla parte dell'esercito dei sostenitori del flusso (quello capitanato da Omero e da Epicarmo, cfr.153a) contro lo schieramento dei Parmenidi e dei Melissii (raffigurati alle prese del gioco del tiro della corda, cfr.180e-181b). Intrecciate alle argomentazioni e alle confutazioni, sparse nel testo, metafore di lotta agonale si fondono e si confondono con metafore di combattimenti verbali (167d-e), così come metafore di battaglie di schiere di eserciti con metafore di dispute dialettiche. Metafore di moto, flusso contrapposte a metafore di stasi, riposo.

La prima di queste metafore sportive è introdotta, in 148c1-4, da Socrate per convincere il giovane Teeteto a lasciarsi esaminare dopo le lodi rivoltegli da Teodoro: «Se nel lodarti relativamente alla corsa egli avesse detto di non aver mai incontrato un giovane così abile nella

¹⁰²Cfr. A. CAPRA, 'Ἀγὼν λόγων. Il Protagora di Platone tra eristica e commedia, LED, Milano 2001.

¹⁰³ Cfr. H.W. PLEKET, *L'agonismo sportivo* in S. SETTIS (a cura di), *I Greci: storia cultura arte società, I. Noi e i Greci*, Torino 1996, pp. 507-537, in particolare p.514.

¹⁰⁴ Cfr. *ivi*, p.514.

corsa e tu successivamente, in una gara di corsa, fossi stato superato da uno più veloce e fiorente, credi che per questo sarebbe stata *meno vera* la sua lode?»

Questa domanda di Socrate induce da un lato a riflettere sul sistema di riferimento per cui una proposizione può dirsi vera o meno (suggerendo diversi gradi di approssimazione alla verità), e dall'altro a rigettare un sistema binario di valori di verità basato sul vero e sulla sua negazione (il falso). Nella finzione drammatica *relativizza* il giudizio di Teodoro, lo mette sotto accusa. Il valente matematico di Cirene che, a causa del suo insegnamento, ha modo di venire in contatto con molti ragazzi¹⁰⁵ e di vagliarne le capacità, ha appena finito di tessere le lodi di un *enfant prodige* della matematica a Socrate. Questi in effetti ha tanto a cuore i ragazzi ateniesi al punto da non limitarsi a indagare da sé, *come può*, se ve n'è che diano a sperare di diventare un giorno eccellenti, ma interroga anche altri con i quali vede che questi giovani si trovano insieme volentieri (143d-e). Sotto accusa è, quindi, la *synousia* dei giovani ateniesi con maestri stranieri messa da Socrate stesso in relazione con la sua personale ricerca: nonostante la sua preoccupazione e la sua cura per i giovani ateniesi (143d), l'Ateniese deve riconoscere che la sua personale ricerca è *limitata*¹⁰⁶, perché è condotta in una città, da cui è oramai estraniato.

Le lodi tessute da Teodoro sul conto di Teeteto si alimentano del confronto per contrapposizione istituito nelle parole del cirenaico con altri giovani da lui frequentati: «Sappi che tra quanti giovani io abbia mai incontrato (εὖ γάρ ἴσθι ὅτι ὦν δὴ πάποτε ἐνέτυχον) – e ne ho avvicinati moltissimi (καὶ πάνυ πολλοῖς πεπλησίακα) – nessuno mai ho conosciuto così meravigliosamente dotato di natura (οὐδένα πω ἡσθόμην οὕτω θαυμαστῶς εὖ πεφυκότα). Una facilità di apprendimento quale è difficile da trovare in altri (τὸ γὰρ εὐμαθὴ ὄντα ὡς ἄλλω χαλεπὸν) e, d'altra parte, una straordinaria mitezza (πρᾶον αὖ εἶναι διαφερόντως) e inoltre un coraggio senza confronti (καὶ ἐπὶ τούτοις ἀνδρεῖον παρ' ὄντινοῦν), non avrei creduto che potessero esistere, né li vedo esistere (ἐγὼ μὲν οὐτ' ἂν ὥμην γενέσθαι οὔτε ὁρῶ γιγνόμενον); anzi quelli che sono acuti e perspicaci e di buona memoria come lui sono anche per lo più inclini alla collera (ἀλλ' οἱ τε ὀξεῖς ὥσπερ οὗτος καὶ ἀγχίνοι καὶ μνήμονες ὡς τὰ πολλὰ καὶ πρὸς τὰς ὀργὰς ὀξύρροποι εἰσι) e si lasciano trasportare dallo slancio come navi senza zavorra e sono per natura più folli che coraggiosi (καὶ ἄττοντες φέρονται ὥσπερ τὰ ἀνερμάτιστα πλοῖα, καὶ μανικώτεροι ἢ ἀνδρειότεροι φύονται), mentre quelli più ponderati, quando affrontano l'apprendimento, sono lenti e carichi di oblio (οἱ τε αὖ ἐμβριθέστεροι νωθοὶ πῶς ἀπαντῶσι πρὸς τὰς μαθήσεις καὶ λήθης γέμοντες). Egli invece si avvia all'apprendimento e alla ricerca in modo così liscio e senza inciampi e diritto allo scopo con grande mitezza (ὁ δὲ οὕτω λείως τε καὶ ἀπταίστως καὶ ἀνυσίμως ἔρχεται ἐπὶ τὰς μαθήσεις τε καὶ ζητήσεις μετὰ πολλῆς πραότητος), come un rivolo d'olio che scorre silenzioso (οἷον ἐλαίου ρεῦμα ἀψοφητὶ ῥέοντος), che ci si stupisce che uno a quest'età arrivi a questi risultati in questo modo (ὥστε θαυμάσαι τὸ τηλικούτον ὄντα οὕτως ταῦτα διαπράττεσθαι)» (144a-b).

Le qualità di Teeteto,

- facilità di apprendimento (εὐμαθὴ),
- mitezza (πρᾶον),
- coraggio (ἀνδρεῖον),
- acutezza (ὀξεῖς),
- perspicacia (ἀγχίνοι),

¹⁰⁵ A detta di Socrate i giovani che si avvicinano a Teodoro sono tutt'altro che pochi (cfr.143d); per ammissione dello stesso Teodoro i giovani avvicinati sono moltissimi (cfr.144a); Socrate dice a Teeteto che Teodoro gli ha lodato molti forestieri e cittadini, ma nessuno come lui (cfr.145b). Su quest'ultimo punto in verità Socrate non ha dato a Teodoro l'opportunità di fare altri nomi, meno che mai di forestieri.

¹⁰⁶ Il limite non va inteso ironicamente rivolto a lui, perché le sue frequentazioni avvengono, come spiegherà, all'insegna dell'aiuto divino.

- di buona memoria (μνήμονες), sono da Teodoro poste in confronto a quelle di altri giovani, come se tutti quelli che ha incontrato il Cirenaico partecipassero a una tacita gara in cui primeggia l'ateniese, il solo che procede senza ostacoli e va diritto al traguardo.

Ma che valore attribuire al giudizio di un arbitro come Teodoro? Alla buona memoria di Teeteto vantata da Teodoro fa da contrappeso *une défaillance de mémoire* del cirenaico¹⁰⁷, che non è in grado di ottemperare alla richiesta di Socrate circa il nome del padre del giovane, richiesta che, tra l'altro, è prova di una certa marginalità dell'Ateniese dalla città¹⁰⁸. Confortato dalla buona notizia, Socrate infatti non chiede direttamente il nome del ragazzo, ma quello del padre¹⁰⁹, che, però, Teodoro non ricorda (cfr. 144b9: ἀκήκοα μὲν τοῦνομα, μνημονεύω δὲ οὐ). Fortunatamente *l'enfant prodige* è sotto gli occhi dei due dialoganti e Teodoro, che l'ha scorto anche poco prima intento a ungersi nel portico esterno della palestra, ha modo di indicarlo a Socrate mentre, in mezzo ad altri ragazzi, tra cui il giovane Socrate¹¹⁰, unto di tutto punto, si sta avvicinando. Socrate lo riconosce: è il figlio di Eufonio di Sunio, un uomo di ottima reputazione, che ha lasciato anche una sostanza assai considerevole e la cui descrizione corrisponde al profilo appena tracciato del giovane figlio. A Teodoro tocca svelarne il nome, Teeteto, e mettere Socrate al corrente che certi tutori gli hanno dilapidato le sostanze, cosa di cui il ragazzo sembra non essersela presa affatto, mostrando una meravigliosa liberalità nelle ricchezze (144d). Il patrimonio del giovane ateniese è finito in mani sbagliate, quelle di cattivi tutori: metafora del patrimonio intellettuale finito nelle mani di cattivi maestri?

Nel chiedere informazioni sulle giovani promesse ateniesi, Socrate riconosce a Teodoro grandi meriti (143e), dottrina in geometria (143e), e implicitamente la competenza di *talent-scout* ma, appena riconosciuto l'allievo segnalatogli, fa pendere sul capo del maestro, come una spada di Damocle, una strana accusa di falsa testimonianza. Per convincere Teeteto a non tirarsi indietro, con la scusa che il Cirenaico lo abbia lodato per gioco (cfr. 145b: εἰ ἂν ἔχοι, ὦ Σώκρατες· ἀλλ' ὅρα μὴ παίζων ἔλεγεν), Socrate infatti afferma: «Tu invece non sottrarti a quanto si è concordato col pretesto che lui dica per gioco (ἀλλὰ μὴ ἀναδύου τὰ ὁμολογημένα σκηπτόμενος παίζοντα λέγειν τόνδε), affinché egli non sia costretto a testimoniare (ἵνα μὴ καὶ ἀναγκασθῇ μαρτυρεῖν), dato che nessuno potrà assolutamente accusarlo di falso (πάντως γὰρ οὐδεὶς ἐπισκῆψετ' αὐτῷ)» (145c).

Perché mai nessuno potrebbe impugnare la testimonianza di Teodoro accusandolo di falso? Perché mai la testimonianza del valente geometra non potrebbe essere contestata? Perché mai il giudizio di Teodoro sarebbe insindacabile?

Dopo l'esibizione di Teeteto con la risoluzione di problemi geometrici con le potenze¹¹¹ (148b), Socrate sembra pronto a scagionare il Cirenaico: «Meglio di così era umanamente impossibile, ragazzo (ἄριστά γ' ἀνθρώπων, ὦ παῖδες); sicché mi pare che Teodoro non potrà essere accusato di falsa testimonianza (ὥστε μοι δοκεῖ ὁ Θεόδωρος οὐκ ἔνοχος τοῖς ψευδομαρτυρίοις ἔσεσθαι)».

¹⁰⁷ Teodoro, come Euclide nel prologo, ha i suoi problemi di memoria.

¹⁰⁸ Cfr. S. NONVEL PIERI, *La geometria di Socrate...*cit., p.119. La messa in scena della dimenticanza del nome del personaggio, il rilievo dato al nome del padre del personaggio e il recupero repentino del nome dimenticato, rimandano ad una situazione analoga nel prologo del *Parmenide*, cfr. ID., *Il limite della complessità...*cit., pp.155-156.

¹⁰⁹ Le particolari circostanze politiche emergono in questa richiesta di Socrate che ammette la sua esclusione dalla città, ma anche nella sua prima battuta del dialogo, che esprime la sua preoccupazione per la gioventù ateniese.

¹¹⁰ Il giovane Socrate è nominato solo più tardi, in 147d.

¹¹¹ Cfr. G. CASERTANO, *La "chiocciola" di Teodoro e il giovane Teeteto. Una "citazione" pitagorica in Platone* in A. CAPIZZI - G. CASERTANO (a cura di), *Forme del sapere nei Presocratici*, Roma 1987, pp.281-300.

Ma ad essere disposto a incriminare il famoso geometra straniero è il giovane ateniese, che rivela la sua incapacità a rispondere alla domanda di Socrate sulla scienza, come ha risolto invece i problemi sulla lunghezza e sulla potenza: «benché mi paia che tu stia cercando qualcosa del genere, sicché nuovamente pare che Teodoro dica il falso» (148b: καίτοι σύ γέ μοι δοκεῖς τοιοῦτόν τι ζητεῖν ὥστε πάλιν αὖ φαίνεται ψευδὴς ὁ Θεόδωρος).

A discolpa del Cirenaico, Socrate in primo luogo paragona il giudizio di Teodoro su Teeteto all'apprezzamento rivolto a un corridore lodato come nessun altro rispetto a quelli incontrati, ma poi superato in gara da uno più veloce –cosa che non rende meno vera la sua lode– (148c), in secondo luogo mette in risalto che trovare che cosa sia ἐπιστήμη è cosa da uomini di grande acume (τῶν πάντη ἄκρων), anzi di grandissimo acume (μάλλα γε τῶν ἀκροτάτων) come si affretta a dire il giovane. Ma più che difendere il famoso geometra straniero, Socrate prova a fare leva su Teeteto: cerca di infondergli fiducia in se stesso e lo esorta a convincersi dell'attendibilità delle parole di Teodoro (θάρρει τοῖνον περὶ σαυτῷ καὶ τὶ οἴου Θεόδωρον λέγειν).

In 144d Teeteto ha fatto il suo ingresso in scena -ingresso preparato da una serie di lodi sulla sua natura (144a) e quindi ammantato di attese- nella scomoda veste di promettente rivelazione che, già dalle sue prime battute, deve dimostrare di meritare i riconoscimenti di Teodoro, per non far sfigurare, non solo il suo insegnante di matematica, ma anche la gioventù ateniese di fronte allo stesso maestro straniero e, non da ultimo, di non rappresentare un investimento sbagliato per le attenzioni di Socrate.

Una delle prime cose di cui si accerta Socrate è il riconoscimento da parte di Teeteto dell'ambito di competenza di Teodoro: sotto accusa sono le credenziali del famoso geometra di Cirene e il valore che gli attribuisce chi da lui è stato giudicato. L'appiglio viene offerto dalla somiglianza somatica di Teeteto con Socrate, vantata da Teodoro anche per evitare fraintendimenti circa un desiderio erotico per il giovane definito dal Cirenaico «non bello», per via del naso camuso e degli occhi sporgenti (in realtà meno pronunciati di quanto siano in Socrate). Dal momento che Teeteto non riconosce a Teodoro alcuna competenza in fatto di pittura (145a3: ζωγραφικός), non vale la pena prendere sul serio quanto ha detto sulla presunta somiglianza della sua faccia con quella di Socrate. Poiché Teeteto, però, non ritiene Teodoro neanche grafico (145a1: γραφικός) ci si può chiedere se c'è dell'ironia in questa caratterizzazione della geometria insegnata dal maestro cirenaico all'allievo ateniese, che sa rendere conto di linee e figure (espliciterà dopo in 147d3-4), ma non di somiglianze di volti (144d9; 144e8) e di corpi (145a10), come a dire non sa rendere conto di rapporti di tratti e di forme¹¹².

Per ammissione di Teeteto, Teodoro è un esperto di tutte quelle discipline che concernono l'educazione (cfr.145a8: ὅσα παιδείας ἔχεται) ovvero di geometria (cfr.145a5: γεωμετρικός), di astronomia, di calcolo, di musica (cfr.145a7: ἀστρονομικός καὶ λογιστικός τε καὶ μουσικός) e se ha lodato l'anima di Teeteto per la sua virtù e sapienza (cfr. 145b1-2: τί δ' εἰ ποτέρου τὴν ψυχὴν ἐπαινοῖ πρὸς ἀρετὴν τε καὶ σοφίαν), secondo Socrate, al giovane ateniese spetta l'onere della prova dell'accusa della falsità della testimonianza del maestro: mostrando se stesso sollecitamente (145b3-4: τῷ δὲ προθύμως ἑαυτὸν ἐπιδεικνύναι; 145b6: σοὶ μὲν ἐπιδεικνύναι) e a lui, Socrate, di esaminarlo altrettanto sollecitamente (145b2-3: προθυμείσθαι ἀνασκέψασθαι τὸν ἐπαινεθέντα; 145b7: ἐμοὶ δὲ σκοπεῖσθαι).

A Teeteto non è concesso sottrarsi con il pretesto che Teodoro lo abbia lodato per scherzo, secondo un modo di fare che Socrate non riconosce come proprio del geometra di Cirene (145b).

¹¹² Cfr. S. NONVEL PIERI, *La geometria di Socrate...*cit., p.123: «Si deve intendere dunque che ci sono delle linee, dei disegni, delle uguaglianze e proporzioni, che non sono di pertinenza della geometria. O almeno di quella di cui è maestro Teodoro. E così, intanto e subito, ecco una prima "dignità" di Teodoro revocata».

Una volta che il giovane ha ammesso che Teodoro è un intenditore di discipline che riguardano l'educazione, chi viene educato è tenuto a mostrare il risultato di tale processo, a esibire se stesso, a mettersi a nudo.

Teeteto, elogiato da Teodoro in precedenza per la sua facilità nell'apprendere (144a-b), viene interrogato da Socrate in 145c-d sull'apprendere (145c7: *μανθάνεις*) geometria, astronomia, armonia e calcolo dal Cirenaico: il giovane dice di sforzarsi almeno di farlo (145d3: *προθυμοῦμαι γε δή*). Non senza ironia, Socrate sostiene di provare anche lui ad apprendere da Teodoro e da chiunque altro creda competenti in qualcuna di queste cose (145d4-5: *καὶ γὰρ ἐγώ, ὦ παῖ, παρὰ τε τούτου καὶ παρ' ἄλλων οὓς ἂν οἶωμαι τι τούτων ἐπαῖειν*), ma poi, con una strana impennata di presunzione, dichiara di cavarsela discretamente bene in tali campi (145d5-6: *ἀλλ' ὅμως τὰ μὲν ἄλλα ἔχω περὶ αὐτὰ μετρίως*). Intanto mette a parte Teeteto e gli altri presenti di una sua "piccola" difficoltà, invitandoli ad esaminarla insieme (145d6-7: *μικρὸν δέ τι ἄπορῶ ὁ μετὰ σοῦ τε καὶ τῶνδε σκεπτέον*).

Una progressione appena accennata dall' "imparare" al diventare più sapiente (145d7-9: *ἄρ' οὐ τὸ μανθάνειν ἐστὶν τὸ σοφώτερον γίγνεσθαι περὶ ὃ μανθάνει τις*), all'essere sapiente in virtù della σοφία (145d11: *σοφία δέ γ' οἶμαι σοφοὶ οἱ σοφοί*), all'essere sapiente delle cose di cui si ha ἐπιστήμη (145d4-5: *ἢ οὐχ ἅπερ ἐπιστήμονες ταῦτα καὶ σοφοί*), conduce Socrate a chiedersi se differiscono in qualcosa σοφία e ἐπιστήμη (145e1: *τοῦτο δὲ μὴ διαφέρει τι ἐπιστήμης*) e induce Teeteto ad ammettere (145e7)¹¹³ una problematica identificazione di σοφία con ἐπιστήμη (145e6: *ταῦτ' ὅρα ἐπιστήμη καὶ σοφία*). Il suggerimento di Socrate su quella progressione con il riferimento a *μανθάνειν* in parte viene lasciato cadere sotto silenzio e in parte verrà scompaginato dalle critiche di Socrate alla prima ingenua risposta di Teeteto (146c-151d)¹¹⁴ alla "piccola" difficoltà, esplicitata in 145e9: che cosa mai sia ἐπιστήμη. E' questa la questione su cui Socrate dice di esser perplesso e di non riuscire a cogliere adeguatamente da sé (145e8-146a1).

Presentata come un'aporia (145d6: *ἄπορῶ*; 145e8: *ἄπορῶ*), la ricerca su cosa è ἐπιστήμη viene avviata all'insegna del gioco. Il fatto di avere riconosciuto che non rientra nel modo di fare di Teodoro scherzare (145c), non impedisce a Socrate di proporre un gioco: «Chi di noi parlerà per primo? (τίς ἂν ἡμῶν πρῶτος εἴποι;) Colui che abbia sbagliato (ὃ δὲ ἁμαρτῶν) e chiunque sbagli di volta in volta (καὶ ὃς ἂν ἀεὶ ἁμαρτάνῃ), si metterà a sedere asino, come dicono i bambini che giocano a palla (καθεδεῖται, ὥσπερ φασὶν οἱ παῖδες οἱ σφαιρίζοντες, ὄνος), mentre chi, non avendo commesso falli, rimane non eliminato (ὃς δ' ἂν περιγένηται ἀναμάρτητος), sarà nostro re e imporrà di rispondere a qualsiasi cosa egli voglia (βασιλεύσει ἡμῶν καὶ ἐπιτάξει ὅτι ἂν βούληται ἀποκρίνεσθαι)» (146a2-5).

Nell'avanzare l'idea del gioco, assume, per sua ammissione, addirittura il linguaggio dei bambini. La dimensione ludica, prospettata da Socrate, lascia senza parole non solo il grande scienziato, ma anche il giovane Teeteto: «Perché tacete?». Peggio di quei retori biasimati nella digressione sul filosofo (172c-177b) la cui famosa retorica in privato appassisce, tanto da sembrare bambini (177b), il valente geometra di Cirene e il giovane ateniese addirittura tacciono. Socrate chiede ragione del silenzio dei suoi due interlocutori, rivolgendosi a Teodoro. Se è stato rozzo (146a6: *ἀγροικίζομαι*), dice di esserlo stato per il suo amore di discutere (146a6: *ὕπο φιλολογίας*), per la sua smania di far dialogare (146a6-7: *προθυμούμενος ἡμᾶς ποιῆσαι διαλέγεσθαι*) e diventare amici e aperti gli uni con gli altri (146a7-8: *φίλους τε καὶ προσηγόρους ἀλλήλοις γίγνεσθαι*). In

¹¹³ Non è quindi definizione di Socrate, ma ammissione di Teeteto. Cfr. *contra* G. CASERTANO, *Le definizioni socratiche di episteme* in ID. (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche...*cit., pp.87-11, in particolare p.90 e pp.98-99.

¹¹⁴ Secondo Teeteto ἐπιστήμη sono tutte le σοφαὶ e le τέχναι. Cfr. G.CASERTANO, *Le definizioni socratiche di episteme...*cit., in particolare pp.94-99.

realtà il modo in cui è proposto il gioco da Socrate è teso a scoraggiare l'intervento di Teodoro¹¹⁵ e a saggiare le qualità di Teeteto.

Il grande matematico, nonostante riconosca che non vi sia nulla di grossolano in questo modo di fare, si trincerava dietro il paravento della mancanza di abitudine a questo tipo di discussioni (146b) e nella sua scarsa propensione ad acquisire una simile consuetudine a causa dell'età raggiunta (146b). Non essendo avvezzo a queste discussioni, rifiuta di adattarsi. Non avendo pratica in simili dispute, rifiuta di farsi contagiare dalla mania del διαλέγεσθαι socratico. Un matematico è avvezzo a dimostrare tesi, a trarre conclusioni da premesse, a risolvere problemi, ma non a problematizzare. Teodoro non vuole cadere nella "trappola" del διαλέγεσθαι socratico, sebbene presentato nella veste del gioco. Nonostante la professione di stima di Socrate nei riguardi del famoso geometra di Cirene (in 143d Socrate gli riconosce grandi meriti; in 145d si dice avido di apprendere da lui e da chiunque altro creda competenti; in 146c lo chiama uomo saggio; etc.), Teodoro sa che l'amore per i *logoi* dell'Ateniese non risparmia nessuno. Teodoro sa che la palla lanciata innocentemente come un bambino, nelle mani di Socrate dialettico, nel campo per lui impraticabile della filosofia, può diventare ingestibile e fargli fare la magra figura di sbagliare, non una volta sola, ma ripetutamente, di volta in volta. Un "re" della matematica non può rischiare di cadere in fallo e di vedersi eliminato dal gioco, sentendosi per giunta chiamare "asino" da Socrate e dal giovane allievo. Teodoro non solo non accetta le regole del gioco, ma mostra diffidenza nei riguardi del gioco in sé, mancando di cogliere il carattere fondamentale che assume la dimensione ludica nella prospettiva educativa per un filosofo¹¹⁶.

Il famoso geometra di Cirene, precisando di aver visto poco prima Teeteto intento a organizzarsi per l'allenamento, è metaforicamente testimone oculare della preparazione di Teeteto. Teodoro si è fatto garante dei necessari preliminari per l'addestramento vero e proprio del giovane ateniese, che avverrà alla palestra della maieutica socratica e dell'agonismo sofistico riprodotto da Socrate. Teeteto si eserciterà con Socrate sia in una sorta di ginnastica "prenatale" sia in una strana corsa intorno al focolare domestico (le amfidromie), di cui si scopre tutto il carattere agonale quando finalmente Socrate riesce a coinvolgere attivamente nella discussione Teodoro. Con la sua ritrosia a prendere parte al dibattito, Teodoro resta metaforicamente per gran parte del *Teeteto* fuori del ginnasio, nel portico esterno.

Pur essendo chiamato da Socrate uomo saggio (146c), avendo i titoli per partecipare alla discussione su cosa sia ἐπιστήμη, proprio perché si intende di geometria, astronomia, armonia e calcolo, Teodoro non offre alcuna sua definizione. Non si lascerà facilmente trascinare nell'agone, preferendo per lo più fare lo spettatore, irrigidito come dice di essere dagli anni (162b). Non intende mettersi a nudo, anche se si ritrovasse tra lottatori che, non essendo un granché, si sono spogliati e hanno esibito il loro aspetto (162b). Meglio provare a persuadere altri a lasciarsi contemplare nudi piuttosto che spogliarsi a sua volta. A lottare nella palestra dei *logoi* sia Teeteto che è più giovane e più agile (162b). D'altra parte, era Teeteto che a inizio di dialogo Teodoro aveva visto intento a prepararsi nei pressi del portico esterno di una palestra di Atene e che Socrate aveva invitato a sedersi, unto di tutto punto accanto a sé.

Teodoro, già testimone della fase di preparazione di Teeteto, fuori scena, per entrare e allenarsi in palestra, riserva per sé il ruolo di garante delle abilità del giovane nella propria preparazione prima della discussione con Socrate e di spettatore-arbitro nell'agone (per esempio, in 162a, giudica che Teeteto ha seguito a tono Socrate). Non scende in campo neanche per

¹¹⁵ Cfr. S. NONVEL PIERI, *La geometria di Socrate...*cit., p.125, coglie giustamente l'intenzionalità della proposta di Socrate nei confronti di Teodoro, ma non di Teeteto.

¹¹⁶ Cfr. *Repubblica* 424e, 536d sgg; *Leggi* 797a sgg.

difendere la memoria di un amico morto (Protagora, 162a). Anzi si affanna per mostrarsi neutrale, equidistante dal sofista di Abdera quanto da Socrate (162a: «non accetterei di vederlo confutare grazie alle mie ammissioni né d'altra parte vorrei oppormi a te andando contro le mie opinioni»).

Più tardi, nel corso della discussione, Teodoro, chiamato in causa da Socrate in qualità di tutore lasciato da Protagora (165e), nel prendere distanza dal sofista indicando in Callia, figlio di Ipponico, il tutore dei beni dell'Abderita, torna a ribadire il suo disinteresse per i *logoi* e a insistere su una disposizione di natura anagrafica: «ben presto¹¹⁷ dai semplici ragionamenti convergemmo¹¹⁸ alla geometria» (165a1-2: ἡμεῖς δὲ πως θᾶπτον ἐκ τῶν ψιλῶν λόγων πρὸς τὴν γεωμετρίαν ἀπενεύσαμεν). Anche in quell'occasione torna a evitare il coinvolgimento attivo nella discussione, buttando avanti Teeteto. Ma sarà un po' più onesto sui motivi del suo diniego: Socrate si rivolga pure a entrambi in comune, ma risponda il più giovane (165a9: εἰς τὸ κοινὸν μὲν οὖν, ἀποκρινέσθω δὲ ὁ νεώτερος) perché, se sbaglierà, sfigurerà meno (165b1: σφαλῆεις γὰρ ἦττον ἀσχημονήσῃ). All'inizio Teeteto, invece, aveva detto: «in ogni modo, se sbaglio, correggerete» (146c5: πάντως γάρ, ἂν τι καὶ ἀμάρτω, ἐπανορθώσετε).

La riluttanza di Teodoro –di quel Teodoro che Platone frequentò all'indomani del processo e della morte del maestro¹¹⁹– la riluttanza a prendere parte alla discussione si può dire costringe Socrate a riprodurre da sé, sdoppiandosi, l'alternanza di *rhesei* contrapposte e di veloci quanto aspri scambi dialettici caratterizzanti l'agone comico.

7. La maieutica (148e-150c)

In 148e1-5 Teeteto confessa di non essere proprio a digiuno di problemi socratici. Ne ha sentito parlare. E in più occasioni (148e1: πολλάκις) non ha saputo resistere dal cimentarsi a provare a chiarire proprio questo punto se non a risolverlo. Esprime il suo disagio: non riesce a persuadersi di essere capace di dare una risposta, ma non sa neanche rinunciare al desiderio di trovare una soluzione. D'altronde, non crede neanche poter udire da altri quella risposta che Socrate vuole.

Nel sentire quanto esprime il giovane matematico, Socrate avanza una diagnosi: Teeteto ha le doglie, perché non è vuoto ma pieno (148e6-7: ὠδίνεις γάρ, ὃ φίλε Θεαίτητε, διὰ τὸ μὴ κενὸς ἄλλ' ἐγκύμων εἶναι). Lo ribadisce più volte: è gravido ed ha le doglie del parto (cfr. 151b7-8: ὑποπτεύω σε, ὥσπερ καὶ αὐτὸς οἶει, ὠδίνειν τι κυοῦντα ἔνδον).

Vista la diffidenza del giovane a riconoscere il suo stato (Teeteto non accoglie e non respinge tale valutazione, limitandosi a ribattere in 148e8: «non lo so, io ti dico solo quello che provo» e viene punzecchiato con un «ridicolissimo ragazzo» in 149e1), Socrate aggiunge di essere

¹¹⁷Cfr. G. VLASTOS, *Socrate...cit.*, p.365 nella nota IV.3 "Platone e Teodoro" ritiene che sia in età relativamente giovane.

¹¹⁸ Il verbo ἀπενεύσαμεν è tipico del linguaggio geometrico.

¹¹⁹ Diogene Laerzio (III, 6) dice di Platone: «A ventotto anni, come dice Ermodoro, passò a Megara [...] Poi andò a Cirene da Teodoro, il matematico, indi in Italia [...]. E di qui in Egitto dai profeti, dove dicono gli sia stato compagno Euripide [...]». Il viaggio a Megara è accreditato dalla testimonianza di Ermodoro, «il *grand tour* nel Mediterraneo meridionale, che porta Platone a Cirene, in Italia, poi in Egitto», è invece basato su dubbia fonte (il viaggio a Cirene è menzionato da alcune fonti tarde: Apuleio 1,3 e Olimpiodoro in *Gorg.* 41,7 ma non da Cicerone *de rep.* 1.10.16; *de fin.* 5.29.87; né dallo *Index Herculanensis*, ed. Meckler, pp.6-7) e «si scredita da solo presentando come compagno di viaggio di Platone niente meno che Euripide, che era morto più o meno otto anni prima che il viaggio potesse avere inizio»: G. VLASTOS, *Socrate...cit.*, p.364. G. VLASTOS, *ib.*, p.365, ipotizza che comunque Platone avrebbe potuto studiare presso Teodoro dopo il suo primo viaggio a Siracusa, al suo ritorno da Atene, dove la presenza di Teodoro sarebbe ben attestata (*Theaet.* 143d ss; *Soph.* 216a ss; *Pol.* 257a-b). In realtà Vlastos fa riferimento a brani platonici e se il tutto fosse un'invenzione del filosofo?

figlio di una levatrice assai vigorosa e rigorosa, Fenarete (149a1-2; 151c1) e di esercitare la stessa arte (149a4; 149a6-7), di essere lui stesso ostetrico (151c1).

Gli elementi della metafora sono posti. I rapporti sono fin qui chiari: Socrate sta a Teeteto come levatrice sta a partoriente. Anche il motivo dell'introduzione della metafora appare palese: Socrate dichiara di essere un ostetrico per dare credito alla sua diagnosi su Teeteto pregno; ha riconosciuto i sintomi del travaglio, perché ne ha le competenze; possiede la tecnica idonea per riconoscere chi è gravido da chi non lo è e, nel contempo, si sta offrendo per aiutare il giovane a partorire la sua risposta sulla conoscenza (come esplicherà in 151c) e a darla alla luce fino in fondo, fino alle sue estreme conseguenze (160e). Meno ovvie appaiono l'introduzione da parte di Socrate dell'informazione sul mestiere della madre (il cui nome alla lettera significa "portare alla luce"), su cui torna due volte (in 149e1-2; in 210c7), e la relazione di questa nota di curiosità familiare con la professione socratica del possesso dell'arte ostetrica: Socrate precisa che è figlio di una levatrice, non dice che ha imparato dalla madre l'arte maieutica. Dice che come la madre l'ha avuta in dono dal dio per prestare aiuto ad altri (210c7-d1)¹²⁰.

Sorprendentemente Socrate raccomanda a Teeteto di non rivelare ad altri del suo esercizio dell'arte maieutica (149a6-7). Non dice altrettanto ai presenti (si rivolge direttamente al giovane matematico). E non elimina poi quest'informazione dal racconto a Euclide. Socrate non adopera quest'argomentazione in tribunale durante il processo per difendersi dall'accusa di corrompere i giovani¹²¹. Teeteto non si chiede la ragione della richiesta di mantenere il segreto sulla pratica socratica della maieutica.

Socrate riporta il punto di vista altrui sul suo conto: gli altri dicono che Socrate è il più stravagante degli uomini (149a9: ἀτοπώτατος) e non fa che seminare dubbi (149a10: ποιῶ τοὺς ἀνθρώπους ἀπορεῖν). L'ἀτοπία di cui parlano gli altri appartenerrebbe al ritratto di Socrate storico (*Apologia* 20c6-8, 29b2-4, 34e5-35a, etc) così come l'ἀπορεῖν (*Menone* 80a1, *Gorgia* 457e-458a).

Il tema del "sentito dire", introdotto da Teeteto quando ha dichiarato che gli venivano riferite certe domande poste da Socrate (148e2-3), viene ripreso da questi quando chiede al suo giovane interlocutore se ha "sentito dire" sul suo conto che è figlio di una levatrice (149a1-2), che pratica l'arte maieutica (149a4), che è il più stravagante (149a9) e che getta gli altri nel dubbio (149a9-10). Teeteto ammette, di volta in volta, di aver "sentito dire" quanto di fatto Socrate sa che gli altri dicono sul suo conto: che è ἀτοπώτατος e che induce gli altri a ἀπορεῖν (149b1), così come che è figlio di una levatrice (149a3). Ma Teeteto rende noto di non aver mai "sentito dire" della pratica socratica dell'arte maieutica (149a5). In effetti, poco dopo, la domanda di Socrate tesa ad accertare la conoscenza di Teeteto del possesso della maieutica da parte del figlio di Fenarete appare superflua: per ben due volte (149a7; 149a8) Socrate rivela di essere consapevole del fatto che gli altri non sanno della sua pratica della maieutica. E non è interessato a farglielo sapere ... almeno per bocca di Teeteto, a cui viene concesso di saperlo (149a6), ma non di dirlo ad altri (149a6-7). Socrate non si preoccupa di correggere quanto viene riferito sul suo conto, ma di individuare la causa, la ragione (149b2: αἰτία) dell'immagine che gli altri hanno di lui legata all'ἀτοπία e all'ἀπορία. Poco dopo, in 150c, Socrate riconosce come vero il rimprovero che gli viene mosso da molti, di interrogare altri ma di non manifestare personalmente nulla su nessun argomento, giustificandosi con la sua mancanza di sapienza.

In 149b-150a Socrate sembra voler illustrare nel dettaglio la metafora della maieutica e inizia a mettere in chiaro le caratteristiche delle levatrici:

- a) nessuna donna, finché sia ella in stato di concepire e di generare, fa da levatrice alle altre donne (cfr. 149b5-6: οὐδεμία αὐτῶν ἐτι αὐτὴ κῦϊσκομένη τε καὶ τίκτουσα ἄλλας

¹²⁰ Cfr. il tema della problematica trasmissione di un sapere dal padre al figlio nel *Protagora*.

¹²¹ Cfr. A.M. IOPPOLO, *op.cit.*, p.XVI per un confronto con l'*Apologia*.

- μαιεύεται); le levatrici esercitano il loro compito quando non sono più in grado di generare (cfr.149b6-7: αἱ ἤδη ἀδύνατοι τίκτειν);
- b) le levatrici più che le altre sanno riconoscere se una donna è incinta oppure no (cfr.149c5-7: τὰς κυούσας καὶ μὴ γινώσκεσθαι μάλλον ὑπὸ τῶν μαιῶν ἢ τῶν ἄλλων);
- c) somministrando farmaci¹²² e incantesimi¹²³, possono svegliare dolori e renderli più miti se vogliono (149c9-d2: διδοῦσαι γε αἱ μαῖαι φαρμάκια καὶ ἐπάδουσαι δύνανται ἐγείρειν τε τὰς ὠδῖνας καὶ μαλθακώτερας ἂν βούλωνται ποιεῖν);
- d) possono facilitare il parto a quelle che stentano (149d2-3: τίκτειν τε δὴ τὰς δυστοκούσας);
- e) possono far abortire se credono di fare abortire quando il feto è ancora immaturo (149d3: καὶ ἐὼν _ νέον δὲ _ δόξῃ ἀμβλίσκειν, ἀμβλίσκουσιν);
- f) sono abilissime a combinare matrimoni, esperte come sono a conoscere quale uomo e quale donna si hanno da congiungere insieme per generare i figlioli migliori (149d5-8: προμνήστριαί εἰσι δεινόταται, ὥς πάσσοφοι οὔσαι περὶ τοῦ γινῶναι ποῖαν χρὴ ποίῳ ἀνδρὶ συνοῦσαν ὥς ἀρίστους παῖδας τίκτειν); solo alle levatrici vere e proprie si converrebbe combinare matrimoni come si deve (150a5-6: : ἐπεὶ ταῖς γε ὄντως μαῖαις μόναις που προσήκει καὶ προμνήσασθαι ὀρθῶς).

Il punto a) viene supportato da un mito avallato da giustificazioni che non trovano alcun riscontro in altre fonti e sono, in realtà, un'invenzione di Socrate/Platone. Questi legittima il punto a), in 149b9-c3, ascrivendolo a generici altri: dicono che la causa (αἰτίαν) sia stata Artemide che, benché vergine (ἄλοχος), ebbe in sorte di presiedere ai parti (τὴν λοχείαν εἰληχε); alle donne sterili (στερίφαις) non concedette di fare da levatrici (οὐκ ἔδωκε μαιεύεσθαι), essendo natura umana troppo debole per acquisire arte di cui non si ha esperienza (ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ἀσθενεστέρα ἢ λαβεῖν τέχνην ὣν ἂν ἡ ἀπειρος); assegnò quel compito alle donne che per la loro età non potevano più generare, onorando in tal modo la somiglianza che esse avevano con lei (ταῖς δὲ δι' ἡλικίαν ἀτόκοις προσέταξε τιμῶσα τὴν αὐτῆς ὁμοιότητα).

Si noti l'esclusione dall'ufficio di levatrice delle donne sterili motivata con il riferimento alla debolezza della natura umana, che è tale da non permettere di impadronirsi di una tecnica senza esperienza. Va da sé che lo stesso motivo esonera le vergini.

Punto per punto Socrate chiede conferma a Teeteto delle caratteristiche delle levatrici. Solo dell'ultima capacità illustrata nel punto f), Teeteto dice di non sapere e allora Socrate lo mette a corrente che le levatrici se ne vantano assai più del taglio dell'ombelico (149d10-e1).

Per rafforzare il punto f), Socrate istituisce, all'interno della metafora delle levatrici, un altro rapporto analogico: come la cura e la raccolta dei frutti della terra sono la medesima arte del (ri)conoscere in quale terra quale pianta e quale seme debbono essere seminati, così la tecnica delle levatrici è la stessa del combinar matrimoni in vista dell'eugenetica (149e1-150a1). È un'altra faccia della maieutica, di cui le levatrici sono orgogliose, ma che non praticano. Nella realtà -rileva Socrate- le levatrici non mettono a frutto questa loro capacità: per paura di incorrere nell'accusa di ruffianesimo, come viene chiamato quel fare accoppiare privo di giustizia e di tecnica, preoccupate della loro onorabilità, si astengono dal combinare matrimoni onesti (150a1-4).

Invece di esplicitare le relazioni di somiglianza tra la tecnica delle levatrici e la sua maieutica, Socrate le accomuna sommariamente incalzato dall'intento di mettere in evidenza le disuguaglianze dell'una con l'altra per stabilire tra loro una gerarchia di importanza. Sostiene

¹²² Cfr. 167a, dove Socrate nelle vesti di Protagora afferma che il medico opera mutamenti con farmaci, mentre il sofista lo fa con discorsi.

¹²³ Sul tema dell'incantesimo come tecnica in *Theaet.*149d, cfr. G. CASERTANO, *Magia, incantesimo e filosofia in Platone* in "Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche", volume C-1989, pp.205-221, in particolare p.219 n.51.

infatti che la sua arte maieutica ha in comune tutte le caratteristiche di quella delle levatrici (150b6-7) con le differenze (διαφέρει):

- i. La sua tecnica opera sugli uomini, non sulle donne (cfr.150b7-8: ἄνδρας ἀλλὰ μὴ γυναικας μαιεύεσθαι);
- ii. Sovrintende al parto delle loro anime, non dei corpi (cfr.150b8-9: τὰς ψυχὰς αὐτῶν τικτούσας ἐπισκοπεῖν ἀλλὰ μὴ τὰ σώματα);
- iii. Saggia in ogni modo se il pensiero del giovane partorisce un'immagine e una falsità oppure qualcosa di vitale e di vero (cfr.151c1-3: βασιανίζειν δυνατὸν εἶναι παντὶ τρόπῳ πότερον εἰδῶλον καὶ ψεῦδος ἀποτίκτει τοῦ νέου ἢ διάνοια ἢ γόνιμόν τε καὶ ἀληθές).

Quest'ultima differenza è quella che Socrate valorizza maggiormente, definendola «la cosa più importante» della sua maieutica (150b9-151c1: μέγιστον δὲ τοῦτ' ἐν τῇ ἡμετέρᾳ τέχνῃ).

Anzi, è proprio in virtù di questa proprietà che in 150a8-b4 Socrate vanta che il compito delle levatrici, pur essendo grande, è minore della sua opera (τὸ μὲν τοίνυν τῶν μαιῶν τοσοῦτον, ἔλαττον δὲ τοῦ ἐμοῦ δράματος): alle donne, infatti, non accade di partorire ora fantasmi e ora esseri reali (οὐ γὰρ πρόσεστι γυναιξὶν ἐνίοτε μὲν εἰδῶλα τίκτειν, ἔστι δ' ὅτε ἀληθινά), senza che sia facile da distinguere (τοῦτο δὲ μὴ ῥᾶδιον εἶναι διαγνῶναι) e, se ciò capitasse (εἰ γὰρ προσῆν), per le levatrici sarebbe un ufficio grandissimo e bellissimo distinguere il vero dal non vero (μέγιστόν τε καὶ κάλλιστον ἔργον ἦν ἂν ταῖς μαιαῖς τὸ κρίνειν τὸ ἀληθές τε καὶ μὴ).

Socrate ci tiene a precisare che non si dà occasione nella realtà che si verifichi il caso negato in 150a9-b2 e prospettato come irreali nella protasi in 150b2: le donne non danno alla luce εἰδῶλα; se mai ciò accadesse, le levatrici distinguerebbero facilmente gli εἰδῶλα dal vero. Se le donne mostrassero frutti di gravidanze isteriche, le levatrici avrebbero tutto sommato un compito facile. Tuttavia se si fa attenzione a quanto Socrate dice in 151c e in 160e-161a (su cui *infra*), il fantasma concepito non rientra nell'immaginario delle partorienti, frutto di patologie mentali di sedicenti puerpere, ma assume i connotati della diversità, che lì viene riconosciuto tale (presupponendo un punto h) e viene allontanato (prevedendo un punto i). Qui invece non è prevista nessuna conseguenza per il neonato (punto i), una volta preso atto della valutazione della levatrice (punto h). In caso di gravidanze immaginarie e di handicap evidenti non c'è bisogno di alcuna tecnica per rendersi conto delle condizioni patologiche della fantomatica puerpera e di quelle del neonato¹²⁴. Se però i confini tra diversamente abile e normalità sono ridotti o sono latenti, occorre una perizia specifica e allora il compito di distinguere il vero dal non vero può, a ragion d'essere, definirsi "grandissimo e bellissimo".

Quando Socrate specifica le differenze tra la sua arte maieutica e quella delle levatrici, in 150b-c pone l'accento sull'attività giudicante, che non è più un ipotetico ἔργον, ma è parte della tecnica maieutica (150b6), anzi è la cosa più importante inerente alla sua tecnica maieutica (150c1). Socrate sottolinea che βασιανίζει, ovvero esamina, mette alla prova, tortura, quanto l'anima dei giovani partorisce. Afferma di farlo παντὶ τρόπῳ ovvero in ogni modo –con ogni artificio¹²⁵, in ogni carattere, in ogni condizione–. Saggia se la διάνοια dei giovani genera cosa vitale e vera (γόνιμόν τε καὶ ἀληθές) oppure immagine e falso (εἰδῶλον καὶ ψεῦδος). Il parto ha due possibili esiti,

¹²⁴ Cfr. A. GUZZO, *op.cit.*, p.72 n.32: «Se una donna partorisce un mostriciattolo, non ci vuole nessun'arte ad accorgersene e a farlo morire. Ma che una teoria sia vuota di significato, non lo vede ognuno a prima vista». Discutibile la n.30: «S'intende che tutta questa similitudine è svolta, con così pacata compiutezza, tra gran sorrisi sornioni trattenuti e dissimulati. Ora l'allusione è ancora più rischiosa che per l'innanzi. Alle levatrici non è permesso buttar via i neonati deboli, rachitici, poco promettenti; ma a lui Socrate sì: i ragionamenti meschini e storti egli può farli morire, e li fa morire sempre, riducendoli il più presto possibile all'assurdo».

¹²⁵ Cfr. trad. L. ANTONELLI, p.53.

ognuno dei quali è illustrato da una endiadi particolare, da una coppia di termini coordinati tra loro, ma non specularmente contrari all'altra coppia (si noti la contrapposizione γόνιμον – εἰδωλον che poi, in 151e6, in 157d3, diventerà nel caso di Teeteto γόνιμον – ἀνεμιαῖον).

8. La metafora distorta

Fino a 150c, Socrate ha suggerito la corrispondenza delle caratteristiche delle levatrici elencate in 149b-150a con le sue capacità (in particolare 150b6-7). Tuttavia già per la proprietà espressa nel primo punto ci sono delle difficoltà¹²⁶: metaforicamente il punto a) dovrebbe valere anche per Socrate, ma quanto l'Ateniese dice di sé in 150b-c esclude che sia veramente un ostetrico¹²⁷. Per mantenere il parallelo¹²⁸ con le levatrici, dovrebbe ammettere di aver generato in passato opinioni proprie. A meno che Socrate non stia prospettando che la natura umana non abbia fatto nel suo caso un'eccezione, irrobustendosi al punto tale da permettere a lui di acquisire una tecnica, di cui non ha avuto personale esperienza.

Per rispettare le caratteristiche delle levatrici, Socrate non dovrebbe dire di essere sterile. Invece insiste nel precisare che è sterile di sapienza (cfr.150c4: ἄγονός εἰμι σοφίας), che non è affatto sapiente (cfr.150d1: οὐ πᾶν τι σοφός), che non ha generato nulla¹²⁹, che non esiste una qualche scoperta che sia tale e sia parto della sua anima (cfr.150d1-2: οὐδέ τί μοι ἔστιν εὖρημα τοιοῦτον γεγυῖος τῆς ἐμῆς ψυχῆς ἔκγονον), che è sterile (cfr.157c8: ἄγονος), che non è un sacco pieno di ragionamenti (cfr.161a), che non sa cosa alcuna di quelle che fanno gli altri, quanti grandi e meravigliosi uomini sono e furono (cfr.210c). A meno che Socrate non intenda porsi sullo stesso piano di Artemide¹³⁰ nel mito: vergine, presiede ai parti. E questa suggestione potrebbe trovare conferma nell'espressione in 151d1-2 «nessun dio è malevolo verso gli uomini né io faccio nulla di simile per malevolenza»¹³¹. L'ipotesi è però smentita dalla presenza del termine ἄγονος (150c4), sterile ... di sapienza nell'affermazione che ha in comune con le levatrici proprio l'essere improduttivo. Socrate introduce una serie di elementi con cui di fatto scuce la similitudine fin qui preparata e tessuta punto per punto.

Il punto b) trova riscontro nella diagnosi su Teeteto e nel racconto di Socrate sulla sua frequenza con i giovani¹³².

Il punto c) viene sintetizzato nell'osservazione in 151a-b «la mia tecnica ha il potere di destare e placare le doglie» dei giovani che avrebbero i dolori del travaglio e sono pieni di

¹²⁶ Cfr. R.G. WENGERT, *op.cit.*, pp.3-9; M.F. BURNYEAT, *Socratic midwifery, platonic inspiration* in "Bulletin of the Institute of Classical Studies", 1977 (24), pp.7-16. T. CHAPPELL, *op.cit.*, pp.42-43, in riferimento alla prima similitudine e alla prima dissimilitudine.

¹²⁷ Trae la stessa conclusione R.G. WENGERT, *op.cit.*, pp.3-9.

¹²⁸ Cfr. T. CHAPPELL, *op.cit.*, p.42: lo studioso annovera questo mancato parallelismo come la prima di quattro dissimilitudini (le altre tre sono le differenze tracciate sopra con la notazione che quanto Socrate prospetta con un periodo ipotetico, Chappell lo legge come fattivo): «Midwives have given up child-bearing before becoming midwives; but Socrates is "barren", because he has never brought forth any knowledge or wisdom».

¹²⁹ Ma non è chiaro se non ha mai generato nulla o se questo avviene solo da quando il dio gli ha vietato di partorire.

¹³⁰ Figlia di Zeus e di Leto, Artemide, stando alle rappresentazioni della mitologia classica, partecipa della natura di Apollo suo fratello, di cui si potrebbe dire è la forma femminile.

¹³¹ Cfr. G. CASERTANO, *Logos, dialeghestai e ousia nel Teeteto*...cit.

¹³² T. CHAPPELL, *op.cit.*, p.42 sviluppa il parallelo facendo valere anche per Socrate il ricorso all'esperienza, ma Socrate non dice questo: dice che si rende conto che quei giovani che non appaiono gravidi non hanno bisogno di lui.

incertezze notte e giorno *molto più* delle partorienti. I giovani non condividono proprio la *stessa* situazione delle partorienti (come invece dice poco prima in 151a): soffrirebbero di più. Non c'è menzione dei farmaci e degli incantesimi, di cui si servirebbe Socrate se non dopo, applicato a quanto fa per Teeteto, in 157c-d: «tu non ricordi, caro, che io né so né considero mia nessuna di queste affermazioni, anzi sono sterile di esse, ma aiuto te a partorire e a tale scopo *ti faccio l'incantesimo* e ti imbandisco l'una dopo l'altra le opinioni di questi sapienti, perché tu ne gusti, finché non riuscirò a portare alla luce con te la tua opinione».

La facilitazione del parto a chi stenta prevista dal punto d) non viene enunciata tra le attività che è in grado di svolgere Socrate¹³³, ma viene dimostrata in pratica con l'esame della seconda risposta di Teeteto fino a 160e: «questo figliolo dunque, a quel che pare, anche se con fatica, siamo riusciti, finalmente, a generarlo, quale esso sia».

L'aborto che le levatrici possono provocare (punto e) non è messo in relazione alla diretta volontà di Socrate¹³⁴, ma alla cattiva compagnia cui si uniscono i giovani che si allontanano da lui prematuramente: «fecero abortire il resto (o abortirono per il restante tempo) a causa di cattive relazioni e ciò che li avevo aiutati a partorire lo rovinarono allevandolo male, perché apprezzarono falsità e immagini più della verità» (150e). La responsabilità dell'aborto viene ascritta alle cattive relazioni, mai a Socrate. Come mostra la discussione con Teeteto e l'omissione del punto e) nel monologo in 150b-151d, la levatrice Socrate non pratica aborti, almeno nel caso del giovane matematico non crede di doversi attivare in tal senso.

In base a quanto capita ai giovani che si allontanano anzitempo da Socrate, si può istituire indirettamente un altro parallelo (punto g), non elencato in 149b-150a, con quanto è lecito supporre avvenga a quelle donne che non seguono le indicazioni delle levatrici¹³⁵.

L'attività del combinare correttamente matrimoni, di cui le levatrici sarebbero *espertissime* (punto f)¹³⁶ a gloria dell'eugenetica, ma da cui si astengono per paura dell'accusa di ruffianeria e per preservare il loro onore, viene messa in pratica da Socrate. Egli, infatti, *avvalendosi dell'aiuto del dio* (151b4: σὺν θεῷ εἰπεῖν), riesce a individuare in maniera assai soddisfacente quelli dalla cui compagnia possono trarre vantaggio (151b3-5: πάνυ εὖμενῶς προμυνῶμαι καὶ ... πάνυ ἱκανῶς τοπάζω οἷς ἂν συγγενόμενοι ὄναιντο) i giovani che non sembrano gravidi (151b2-3: οἱ ἂν μοι μὴ δόξωσι πως ἐγκύμονες εἶναι) e che di lui non hanno bisogno (151b3: οὐδὲν ἐμοῦ δεόνται). Molti di questi Socrate li ha sposati a Prodicò, molti ad altri uomini sapienti e divini (151b6: ἄλλοις σοφοῖς τε καὶ θεσπεσίοις ἀνδράσι). C'è da chiedersi, in primo luogo, se il riferimento a Prodicò sia totalmente ironico o non attesti in qualche modo una forma di stima da parte di Socrate e, in secondo luogo, se non sia adombrato tra gli altri uomini «sapienti e divini» lo stesso Platone in riferimento a Teeteto, una volta non più gravido alla fine del dialogo.

Dall'autoraffigurazione di Socrate come ostetrico in 150a-151d e dall'osservazione in 160e-161a con cui completa l'esame della seconda risposta di Teeteto, si deducono i punti h) e i), non elencati nelle attività delle levatrici previste in 149b-150a¹³⁷. In 151c Socrate afferma «E se esaminando qualcuna delle tue risposte, io la considero immagine e non verità e quindi te la asporto e la butto via, non infuriarti *come fanno le donne al primo parto per i loro bambini*. Già molti,

¹³³ T. CHAPPELL, *op.cit.*, p.42 sembra assemblare questa similitudine alla terza.

¹³⁴ Ivi la quinta similitudine: «Midwives benevolently cause abortion where they see fit; Socrates benevolently exposes all ideas presented to him that turn out to be philosophical mirages».

¹³⁵ Cfr. *ibidem* la settima similitudine.

¹³⁶ Cfr. *ibidem* la quarta similitudine.

¹³⁷ Cfr. *ibidem* la sesta similitudine che viene espressa in termini di aborto: «Midwives are sometimes resented by the mothers of the children they abort; Socrates is often resented for killing off his interlocutors'bad argument».

mirabile amico, sono stati così mal disposti nei miei confronti da essere pronti addirittura a mordermi quando estirpo da loro qualche opinione sciocca... ». In 160e-161a conclude la fase del parto: «A quanto sembra, allora, questo è il figlio che pur con fatica abbiamo infine generato, quale che possa essere. E *dopo il parto* bisogna veramente celebrargli le amfidromie portandolo in giro di corsa col ragionamento, per non lasciarci sfuggire nell'esame che il neonato non meriti di essere allevato, ma sia una bolla d'aria e falso. O credi tu che questo tuo figlio debba assolutamente essere allevato e non essere esposto? Oppure sopporterai anche di vederlo confutato e non ti infurierai troppo se qualcuno te lo porta via, come se fossi al tuo primo parto?».

Il parallelo con le levatrici viene istituito a ritroso (punti h, i), in base a quanto dice di aver fatto Socrate con giovani mal disposti e conferma di essere pronto a fare nell'eventualità che il figlio di Teeteto sia una bolla d'aria e falso. Socrate non dice di far abortire le concezioni dei giovani, come invece sono in grado di fare le levatrici (punto e). Dice piuttosto che, dopo il parto, dopo la valutazione del vero e del falso -punto questo che farebbe la differenza tra la sua arte maieutica e quella delle levatrici, ma che va dedotto anche per quest'ultime (punto h)- è pronto a esporre un figlio che non vale la pena allevare (punto i)¹³⁸. Solo una volta portato alla luce, il falso è giudicato tale. Nella fase di gestazione, il feto non mostra i connotati del falso. Qualsiasi figlio concepisca un giovane, Socrate non lo lascia in stato embrionale, lo aiuta a nascere. Anche se poi lo valuterà falso, non degno di essere alimentato, allevato, Socrate non lo sopprime ancora feto, in fase di formazione. Ogni giovane che appare gravido merita l'aiuto di Socrate levatrice, qualsiasi cosa partorisca.

Interessante è quanto afferma Socrate a chiusura della citata osservazione in 151c in riferimento ai giovani infuriati che si vedono strappar via i figli falsi: «non credono che io faccia questo per benevolenza, lontani come sono dal sapere che nessun dio è malevolo verso gli uomini, né io faccio nulla di simile per malevolenza, ma che a me non è affatto lecito concedere il falso e occultare il vero (ἀλλά μοι ψεῦδος τε συγχωρῆσαι καὶ ἀληθὲς ἀφανίσαι οὐδαμῶς θέμις)».

Quando in precedenza Socrate ha messo in risalto la sua capacità di distinguere il vero dal falso e ha caratterizzato il vero come vitale, fecondo (150c: γόνιμον) e il falso come immagine (150c, 151c: εἰδωλον; 150a, 150e: εἰδωλα), come sciocchezza (151c: λῆρον), in seguito, anche come cosa sterile, bolla d'aria (151e6, 157d3: ἀνεμιοῖον, termine mai adoperato nel racconto sulla *synousia* e sulla tecnica maieutica, ma riferito direttamente a Teeteto), non si è appellato esplicitamente ad alcun intervento divino. Soltanto per altre capacità della maieutica, che non erano in relazione con il vero e il falso, ha parlato di subordinazione e di aiuto del dio. Ora, invece, nell'affermazione dell'illegittimità dell'occultamento del vero e della concessione del falso, fa un ambiguo riferimento al dio, arrivando a mettersi sullo stesso piano. Inoltre, alla capacità esclusivamente socratica di distinguere il vero dal falso, viene abbinato un divieto: non è lecito a Socrate concedere il falso e occultare il vero. Ma non era stato Socrate a chiedere a Teeteto di *mantenere segreto* il possesso della tecnica maieutica? E in qualità di levatrice, non concede al falso di essere comunque partorito, di venire alla luce, non facendolo mai abortire sul nascere? Gli è permessa qualche deroga o infrange un precetto?

Quando Socrate passa a sviluppare la metafora nei suoi riguardi (150b-151d), introduce nel racconto delle varianti e insiste su alcune figure che, nel caso delle levatrici, erano in secondo piano, se non completamente assenti. Il monologo di Socrate focalizza l'attenzione sui giovani, sul dio e sul demone invece che sulle capacità dell'ostetrico, come si ci sarebbe attesi per mantenere il parallelo tracciato poco prima. Ci si accorge ben presto che ogni annotazione di Socrate allontana sempre più dall'immagine della levatrice, che Socrate stesso sembrava aver voluto suggerire con il paragone. I dettagli che Socrate fa emergere dal monologo in 150b-151d a proposito dei giovani,

¹³⁸ Cfr. 210b, la fine del dialogo.

del dio e del demone, sono tesi a spiegare la causa delle maldicenze sul suo conto, ad accreditare la maieutica come una missione prescrittagli dal dio, ad assolverlo, in ultima analisi, da qualsiasi azione possa apparire “malevola”, perpetrata a danno dei giovani, i soli responsabili dei loro mali per il prematuro distacco dalla levatrice.

Se si mette a fuoco il ruolo del dio (mai chiamato con il suo nome, Apollo), ci si aspetterebbe che svolga la funzione corrispettiva di Artemide del mito sulle levatrici: invece divide la scena e il “dominio” su Socrate con il demone personale.

1. Il dio *costringe* Socrate a far da levatrice (150c7-8: *μαιεύεσθαι με ὁ θεὸς ἀναγκάζει*). Non è detto per quale motivo è scelto proprio lui e neanche rispetto a chi. E’ un obbligo *ad personam*. La giustificazione mitologica del punto a) delle caratteristiche delle levatrici, invece, menziona Artemide come la dea che affida un compito -non obbliga- alle donne che per limiti d’età non possono più generare e in questa loro improduttività onorano la somiglianza con lei: le sceglie rispetto a quelle cui la natura umana troppo debole non fa acquisire la tecnica, senza esperienza (vergini). Mentre le levatrici sopperiscono con la loro esperienza ad una deficienza della *natura umana*, che non permette l’acquisizione di una tecnica mai esperita, Socrate può vantare l’aiuto divino per una tecnica di cui non ha personale esperienza¹³⁹. Artemide sceglie quelle donne che hanno avuto esperienza di figli propri (e Socrate è la prova dell’esperienza personale di Fenarete), il dio obbliga Socrate, che è sterile proprio come quelle che vengono escluse da Artemide.
2. Il dio *ha vietato* a Socrate di generare (150c8: *γεννᾶν δὲ ἀπεκώλυσεν*). Non è precisato da quando e se Socrate ha mai partorito prima. E’ un divieto *ad personam*. Il mito che supporta il punto a), invece, precisa che la natura, nel caso delle levatrici scelte da Artemide, ha scandito i suoi tempi, ma ha dato modo di raccogliere in passato i suoi frutti. Mentre le levatrici hanno avuto esperienza personale di parti, Socrate non ne avrebbe affatto, o per lo meno non è dato sapere se, prima dell’obbligo divino, l’ha avuta. Mentre lo stop alla procreazione per le levatrici è biologico, per Socrate è imposto dal dio.
3. Il dio si serve di Socrate: *concede* a quei giovani che proseguono a frequentare Socrate profitto straordinario, come è opinione condivisa degli interessati e di altri (150d *πάντες δὲ προϊούσης τῆς συνουσίας, ὅσπερ ἂν ὁ θεὸς παρείκη, θαυμαστὸν ὅσον ἐπιδιδόντες, ὥς αὐτοῖς τε καὶ τοῖς ἄλλοις δοκοῦσι*); al dio e a Socrate spetta il merito del parto (150d-e).
4. Il demone *impedisce* a Socrate di frequentare alcuni di quelli che si sono allontanati e poi tornano e a tal scopo fanno cose straordinarie, mentre altri glielo consente e questi ne traggono profitto (cfr.151a).
5. Con l’aiuto di dio riesce a individuare in maniera assai soddisfacente quelli dalla cui compagnia possono trarre vantaggio quei giovani che non sembrano gravidi e che non hanno bisogno di lui (i matrimoni combinati del punto f).

Nel suo monologo Socrate sposta continuamente l’attenzione dagli *obblighi* e dai *divieti*, impostigli dal dio e dal demone, alle *concessioni* del dio e del demone *ai giovani*, che prendono o riprendono a frequentarlo. Non riserva per sé mai un ruolo da protagonista attivo, ma solo un compito di cooperazione, se non di obbedienza.

Socrate mette in evidenza genericamente gli effetti positivi della sua compagnia (*συνουσία*) sui giovani («da me non hanno mai appreso nulla, ma da sé hanno trovato e generato molte e belle cose»). Resta vago sui benefici (deducibili dalla differenza iii) della tecnica maieutica), seppure definiti straordinari (*θαυμαστὸν*). Analizza, invece, in modo particolareggiato:

- i motivi di un prematuro distacco dei giovani da lui («molti che ignoravano questo fatto e ne attribuivano il merito a se stessi ... si allontanano da me prima del dovuto»),

¹³⁹ Senza esperienza contrariamente alla prima similitudine tracciata da T. CHAPPELL, *op.cit.*, p.42.

- motivi accentuati dagli impulsi sconsiderati («coprendo invece me di disprezzo, o di loro iniziativa») o da istigazioni altrui («o perché pressati da altri»),
- i danni di quel prematuro allontanamento per quanto fin lì concepito in termini di aborto («una volta allontanatisi fecero abortire il resto»)
- la responsabilità di quegli aborti per l'influenza negativa di certe compagnie («a causa di cattive relazioni»)
- i danni di quel prematuro allontanamento per quanto fatto da lui nascere («ciò che li avevo aiutati a partorire lo rovinarono allevandolo male»),
- i motivi della rovina di quanto partorito grazie alla maieutica («perché apprezzarono falsità e immagini più della verità»),
- la ricaduta di tutto ciò su come appaiono questi giovani ai loro occhi e a quelli degli altri («finirono per apparire ignoranti a se stessi e agli altri»).

Tra i giovani che si allontanano da Socrate molti finiscono con l'abortire quanto non hanno ancora maturato durante la "terapia" maieutica, anche perché smettono di seguire le prescrizioni della levatrice oppure perché intervengono altri a praticare per loro mano un'interruzione di gravidanza, cosa che l'Ateniese non sembra disposto a fare. Socrate non fa abortire neanche se il figlio che verrà alla luce sarà giudicato esangue. Aiuta a partorire chi stenta anche se poi dovesse risultare di aver aiutato a mettere al mondo un'immagine, una falsità. Non fa abortire ciò che si mostrerà falso: solo non concede di allevarlo.

Tra i giovani che si allontanano da Socrate quelli che hanno partorito qualcosa con il suo aiuto di levatrice finiscono col guastarlo a causa di un allevamento sbagliato. Dal momento che tengono in maggior conto falsità e immagini che la verità, rovinano quanto hanno partorito all'insegna della maieutica. Questi giovani non figliano falsità e immagini, ma finiscono per rovinare quanto hanno generato: allevano male perché preferiscono l'endiade: falsità e immagini, alla sola verità (che fine ha fatto la fecondità?). Questi giovani non sono tra quelli che vengono prima assistiti dalla levatrice e si vedono poi strappare via il figlio, dopo il parto, giudicato da Socrate non degno di essere allevato (punti h, i; differenza iii). Se Socrate avesse espresso il suo giudizio negativo come levatrice su quanto venuto al mondo e i giovani partorienti avessero deciso di allevare comunque quanto da loro generato, non li rimprovererebbe qui di "rovinare" ciò che ha aiutato a dare alla luce.

Socrate non specifica le ragioni del ravvedimento dei giovani che intendono riprendere a frequentarlo né le cose straordinarie che farebbero per tornare a praticarlo («quando essi ritornano pregandomi di riammetterli nella mia compagnia e a tale scopo fanno cose straordinarie»).

Dal racconto di Socrate possono distinguersi¹⁴⁰ due gruppi di giovani che entrano in contatto con lui: (1) quelli gravidi, ammessi alla sua frequenza e (2) quelli non gravidi, congiunti ad altri. All'interno del primo gruppo possono individuarsi diversi sottoinsiemi, che in alcuni casi possono anche parzialmente coincidere. In un primo momento (1.1) tra i giovani che frequentano Socrate «da principio *alcuni* appaiono anche del tutto ignoranti» (a chi appaiono ignoranti: a se stessi, agli altri, a Socrate?); (1.2) presumibilmente altri giovani che prendono a frequentarlo da principio non appaiono tali. In un secondo momento (1.1/2.1) *tutti quelli* cui il dio lo concede e che continuano a frequentarlo traggono profitto dalla sua compagnia; (1.1/2.2) presumibilmente ve n'è almeno qualcuno che non beneficia delle concessioni del dio e quindi non trae profitto dalla levatrice. Ad un certo punto (1.1/2.1/2.1) *molti* giovani si allontanano anzitempo da Socrate (pur avendo tratto qualche iniziale beneficio o proprio perché indispettiti per non averne ricevuti?) e finiscono per apparire ignoranti a se stessi e agli altri (quindi non erano di quelli che apparivano ignoranti all'inizio?): *moltissimi* tra cui Aristide, figlio di Lisimaco. Infine (1.1/2.1/2.1.1) *alcuni* di

¹⁴⁰ Cfr. D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism...*cit., pp.35-37, per una diversa distinzione.

quelli che si sono allontanati tornano e a tal scopo fanno cose straordinarie, ma il dio impedisce a Socrate di frequentarli; (1.1/2.1/2.1.2) mentre altri sono riammessi alla frequenza di Socrate per concessione del dio e da capo fanno progressi.

Quei giovani, invece, che a Socrate non sembrano gravidi (2) vengono uniti in matrimonio con altri. Questi giovani non sono affatto quei giovani che risulteranno, al termine della gestazione e dopo la valutazione di Socrate levatrice, essere stati gravidi di immagini e falsità. Questi ultimi, pieni di vento, gravidi di bolle d'aria, ma pur sempre pregni secondo la levatrice, figliano concezioni che non meritano di essere allevate.

All'inizio del dialogo *Teeteto*, secondo Socrate, è nel primo gruppo. Ma alla fine del dialogo?

In 210b Socrate si accerta se resta altro da fare: «siamo ancora pregni sotto qualche aspetto o abbiamo partorito tutto?». Il giovane riconosce di aver detto tramite Socrate molte più cose rispetto a quelle che aveva in se stesso ed ammette con il figlio di Fenarete che tutte quelle cose l'arte maieutica le dice esangui (ἀνεμιαῖα) e non degne di essere allevate. Socrate allora prospetta due ipotesi: «se dunque *Teeteto*, cercherai di diventare gravido di altre cose dopo queste *e lo diventerai* grazie all'indagine odierna sarai pieno di concezioni migliori; se sarai vuoto, sarai meno pesante con i tuoi frequentatori e più mite, perché saggiamente non crederai di sapere ciò che non sai». Socrate sottolinea gli effetti positivi dell'indagine nell'uno come nell'altro caso, suggerendo indirettamente che il dio ha accordato a *Teeteto* di trarre beneficio dalla sua frequenza. Nel primo caso *Teeteto* potrà *fortificare* i “residui positivi” di quanto ha maturato grazie alla maieutica socratica, nel secondo caso potrà convenientemente “sposare” altri: Platone?

II. Apparenza mai falsa in *Theaet.* 151e-160e

διαμάχεται ἡμῶν ἡ ψυχὴ
τὰ ἀεὶ παρόντα δόγματα παντὸς μᾶλλον εἶναι ἀληθῆ
(158d2-4: la nostra anima sostiene a fondo che le opinioni che
di volta in volta le si presentano sono quanto mai vere)

Sguardo d'insieme

Dopo un travaglio di 9 pagine platoniche dell'edizione dello Stephanus, il pensiero di Teeteto è portato alla luce completamente in 160d-e, quando Socrate in veste di levatrice sancisce che la definizione avanzata dal giovane matematico in 151e1-3, secondo cui ἐπιστήμη si identifica con αἴσθησις, combacia con la dottrina del flusso e con la teoria di Protagora: «è stata splendida allora la tua affermazione che sapere non sia altro che percezione (παγκάλως ἄρα σοι εἴρηται ὅτι ἐπιστήμη οὐκ ἄλλο τί ἐστίν ἢ αἴσθησις) e sono venute a coincidere nella stessa conclusione (καὶ εἰς ταὐτὸν συμπέπτωκεν) sia l'ammissione con Omero, Eraclito e tutta la tribù di questo genere che tutte le cose si muovono come flussi di corrente (κατὰ μὲν Ὅμηρον καὶ Ἡράκλειτον καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον φύλον οἷον ῥεύματα κινεῖσθαι τὰ πάντα), sia quella con Protagora il sapientissimo che l'uomo è misura di tutte le cose (κατὰ δὲ Πρωταγόραν τὸν σοφώτατον πάντων χρημάτων ἄνθρωπον μέτρον εἶναι), ma anche quella con Teeteto che, stando così le cose, percezione è sapere (κατὰ δὲ Θεαίτητον τούτων οὕτως ἐχόντων αἴσθησιν ἐπιστήμην γίνεσθαι)»(160d5-e2). In realtà, le tesi messe in campo in 151e-160e dalla levatrice per supportare l'affermazione di Teeteto non sono soltanto due, perché nella fase di gestazione di 9 pagine (151e-161e) vengono messe in gioco per lo meno 4 formulazioni di protagorismo (l'antropocentrismo ovvero il principio del μέτρον-ἄνθρωπος di 152a2-4; il "relativismo fenomenico" di 152a7-9; il "relativismo percettivo" di 152c2-3; il "relativismo valutativo" di 158e5-6), riconducibili ad almeno 2 versioni della prospettiva protagorea, come letta –o trasformata– da Platone (una basata sulla percezione sensoriale –protagorismo in senso stretto–; l'altra basata sull'opinione –protagorismo di più ampio spettro¹–), e diverse formulazioni di almeno 2 versioni della dottrina del flusso, anch'esse opera della lettura platonica (una più moderata e di supposta matrice arcaica in 152c-e, l'altra più radicale e raffinata in 155c-157c). Nonostante l'intento dialettico di Socrate, teso a combinare la definizione del giovane matematico con le tesi appena citate, dall'analisi del testo del *Teeteto* emerge che non solo ognuna di queste teorie viene presentata e fatta funzionare in maniera differente, ma offre anche un diverso modello di spiegazione del rapporto di αἴσθησις con δόξα (nonché indirettamente di queste con μάθησις, μνήμη, διάνοια) e una diversa prospettiva per sostenere la pretesa di Teeteto di rendere la prima ἀψευδὲς, mai falsa, infallibile, dunque ἐπιστήμη (in linea con la caratteristica esplicitata da Socrate in 152c5-6).

¹ Cfr. la distinzione tra "narrow protagoreanism" e "broad protagoreanism" adottata da G. FINE, *Protagorean Relativisms* in "Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy", (11) 1995, pp.211-243; ID., *Conflicting Appareances: Theaetetus 153d-154b* in C. GILL - M. MCCABE (edd.) *Form and Argument in Late Plato*, Oxford 1996, pp.104-133; ID., *Plato's Refutation of Protagoras in the Theaetetus* in "Apeiron", (31) 1998, pp.201-234; distinzione ripresa da D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism...*cit., in particolare pp.49-53.

Man mano che Socrate da levatrice alimenta la definizione di Teeteto, edificando le fondamenta su cui basarla, il baricentro dell'impianto architettonico in costruzione si sposta a poco a poco da un protagorismo "relativista"² –antropocentrico, fenomenico e poi percettivo– ad un protagorismo accorpato a una pluriforme dottrina del flusso, allo scopo di assicurare alla definizione del giovane matematico una forma di "infallibilismo"³ e così ancorarla a ἐπιστήμη.

Il protagorismo "relativista", progressivamente unito alla multiforme dottrina del flusso, tratta indifferentemente, alla stessa maniera, aggettivi e sostantivi diversi nella formula

"X appare-è-diviene F per S".

Questa formula esprime –più che il manifestare, l'esistenza e il divenire– un modo di apparire, un modo di essere, un modo di divenire (F) di qualcosa o di qualcuno (X) per un dato individuo (S), dove F sta ugualmente per freddo, dolce, bello, buono, vero, etc. ma anche per vento, pietra, legno, etc., mentre i verbi apparire–essere–divenire sono adoperati in funzione non-veritativa.

L'appello alla verità si rende "necessario", secondo la prospettiva che Socrate attribuisce al protagorismo-dottrina del flusso, soltanto dopo l'obiezione del sogno e della malattia in 157c-158d, quando il ragionamento in 158e-160c, sintetizzato nella formula «la mia percezione è vera per me» (160c7: ἀληθὴς ἄρα ἐμοὶ ἢ ἐμὴ αἴσθησις), pone la verità sul versante del soggetto che percepisce e non su quello dell'oggetto. In maniera artificiosa, ma sorprendentemente coerente ai suoi fini, Socrate fa in modo che Protagora, meglio il protagorismo, non si esprima in termini di verità e falsità, adoperando i verbi copulativi apparire–essere–divenire in uso non-veritativo, fino all'obiezione del sogno e della malattia: gli aggettivi ἀληθὴς e ψευδής –al di là dell'occorrenza ἀψευδές in 152c5-6, che è commento di Socrate volto a individuare una condizione necessaria e sufficiente di ἐπιστήμη– compaiono, infatti, come attribuiti di αἴσθησις e δόξα a partire dalle obiezioni rivolte alla teoria del flusso –e non nelle difficoltà sollevate a Protagora "relativista"– per affermare la necessità in 160c che la percezione è vera per chi la prova, dal momento che appartiene sempre alla sua sostanza.

1. Gli interventi della levatrice sulla seconda risposta di Teeteto

In 151d-e Socrate intreccia la metafora del parto e della levatrice alla richiesta⁴ rivolta a Teeteto di una nuova definizione di ἐπιστήμη. Una volta preso nota⁵ della risposta del giovane, sviluppa

² La discussione tra gli interpreti se Protagora è relativista o infallibilista va iscritta nel dibattito moderno tra fenomenalismo e idealismo sviluppatosi in area inglese, in particolare all'interno della filosofia analitica. Cfr. a riguardo M.F. BURNYEAT, *Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed* in "The Philosophical Review", XCI, n.1, January 1982, pp.3-40; G. FINE, *Plato's Refutation of Protagoras...*cit. Cfr. le osservazioni di D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism...*cit., pp.49-53 e in particolare p.50 n.15, a proposito della posizione "infallibilista" di G. Fine. Secondo Sedley, che si rifà ad una distinzione tracciata da A. SILVERMAN, *Flux and Language in the Theaetetus* in "Oxford Studies in Ancient Philosophy" (18), 2000, pp.109-152, in particolare p.123, Fine (che si esprime in termini di "infallibilism") descriverebbe un "relativism of worlds" più che un "relativism of truths or one of agents or appearances". A.M. IOPPOLO, *op.cit.*, p.XXII n.37 rileva che nell'antichità e specificatamente in Sesto Empirico (M.VII 60-64; PH I 216-219) Protagora è descritto, invece, come relativista e infallibilista nello stesso tempo.

³ Cfr. gli studi già citati di G. Fine.

⁴ Cfr. «Di nuovo, dunque, Teeteto, prova a dire da capo che cosa sia mai sapere. E non obiettare che non ne sei capace, perché se il dio vuole e ti fortifica, ne sarai capace» (151d3-4: πάλιν δὴ οὖν ἐξ ἀρχῆς, ὦ Θεαίτητε, ὅτι ποτ' ἐστὶν ἐπιστήμη, πειρῶ λέγειν. ὥς δ' οὐχ οἷός τ' εἶ, μηδέ ποτ' εἴπης. ἐὰν γὰρ θεὸς ἐθέλῃ καὶ ἀνδρίζη, οἷός τ' ἔσῃ).

⁵ Cfr. «Bene, eccellente ragazzo mio! E' così che si deve parlare, manifestando il proprio pensiero» (151e4-5: εὖ γε καὶ γενναίως, ὦ παῖ· χρὴ γὰρ οὕτως ἀποφαινόμενον λέγειν).

quella metafora, proponendo di esaminare *insieme* (151e5: κοινῇ σκεψώμεθα) se il pensiero manifestato (151e4-5: ἀποφαινόμενον) dal matematico è vitale o una bolla d'aria (151e6: γόνιμον ἢ ἀνεμιαῖον). Socrate ha già svelato la doppia catena di relazioni di somiglianza, da un lato, tra l'attività delle levatrici –per il parto delle donne– e quella a cui lui è stato chiamato dal dio –per il travaglio delle anime– e, dall'altra, tra le reazioni delle gestanti –nel vedere buttar via il frutto anomalo del loro parto– e quelle dei giovani da lui frequentati –che sono pronti addirittura a mordere la levatrice se questi cerca di strappar loro di dosso qualche scempiaggine e che, allontanatisi anzitempo, finiscono con l'abortire per poi tornare a impetrare la compagnia di Socrate–, rivendicando nell'uno e nell'altro caso del secondo termine di tali rapporti il compito esclusivo affidatogli dal dio e il ruolo guida del demone. Nelle pieghe della metafora Socrate ha lasciato da sciogliere le implicazioni e da mettere in luce gli aspetti secondari innescati da quel doppio filo di relazioni tra levatrici e partorienti e da quel rapporto cooperativo con il demone. Adesso, e poi in 161a-b, Socrate coinvolge Teeteto a soppesare *insieme* il pensiero partorito, laddove prima, in 148e-150c, tale attività era suo particolare vanto, per quanto coadiuvato dal demone, e in seguito in 157d (cfr. 157d2-3: ἐξαχθέντος δὲ τότε ἤδη σκέψομαι εἴτ' ἀνεμιαῖον εἴτε γόνιμον ἀναφανήσεται) torni ad essere sua prerogativa esclusiva. La menzione dell'intervento del dio qui, in 151d, non è omessa, come invece sarà per tutto il resto del dialogo fino all'ultima comparsa in 210c, ma è coniugata come un'eventualità a favore di Teeteto. Nell'invitare il giovane a non accampare scuse, sostenendo di non essere capace in 151d4-6, Socrate infatti subordina espressamente la riuscita dell'impresa di Teeteto alla volontà del dio e alla fortificazione del giovane per opera del dio stesso. L'ipotesi in 151d5: «se il dio vuole e fortifica» (ἐὰν γὰρ θεὸς ἐθέλῃ καὶ ἀνδρίξῃ) riprende e accentua l'espressione in 150d4 «a quegli appunto cui il dio lo permetta» (οἷσπερ ἂν ὁ θεὸς παρείκη), adoperata nella metafora della levatrice per indicare quei giovani che traggono profitto dalla prolungata frequenza con l'Ateniese. In 151d5 Socrate specifica la generica concessione di 150d4 e la sintetica indicazione secondo cui la levatrice e il dio sono «causa del generare» (150d8-e1), esprimendo in che modo si concretizzerebbe la volontà del dio in Teeteto: nel renderlo coraggioso. Il dio, che obbliga Socrate a fare da levatrice, concederà a Teeteto qualche profitto? lo fortificherà?

Per il momento⁶, l'incoraggiamento di Socrate sortisce il suo effetto e Teeteto dà alla luce il suo pensiero, riconoscendo che di fronte alle esortazioni di Socrate sarebbe una vergogna non adoperarsi in ogni modo per dire ciò che può (cfr. 151d7-e1: ἀλλὰ μέντοι, ὦ Σώκράτες, σοῦ γε οὕτω παρακλυεμένου ἀισχρὸν μὴ οὐ παντὶ τρόπῳ προθυμεῖσθαι ὅτι τις ἔχει λέγειν). Le motivazioni che hanno spinto il giovane a dare una nuova risposta, vanno cercate, a suo dire, nelle esortazioni di Socrate rispetto alle quali, se non si fa niente, si viene presi da un senso di vergogna⁷. Il giovane qui poco accorda alla sua natura coraggiosa descritta nelle anticipazioni di Teodoro in 144a e ricordata *post eventa* da Euclide e da Tersipione nel prologo in 142b. Gli incitamenti al giovane a rispondere con coraggio saranno frequenti nel corso del dialogo⁸ e segneranno le tappe del percorso educativo di rafforzamento di quella virtù, progressivamente consolidata nel corso del dialogo, che, dopo anni dall'incontro con Socrate, sarà alla base della condotta di un Teeteto maturo nella battaglia di Corinto e lo esporrà ad un mortale ferimento.

Qui Teeteto fa la sua parte: cede agli stimoli di Socrate levatrice, che, a sua volta, fa la sua, costretto dal demone.

⁶ Non sarà sempre così se Teeteto esiterà ad avanzare le sue obiezioni sull'opinione falsa e Socrate non lo incalzerà fino in fondo per non intimidirlo.

⁷ Sul senso di vergogna il classico E.R. DODDS, *I Greci e l'Irrazionale*, trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1988, in particolare il capitolo "Civiltà di vergogna e civiltà di colpa", pp.33-74.

⁸ cfr. 157d: ἀλλὰ θαρρῶν καὶ καρτερῶν εὖ καὶ ἀνδρείως ἀποκρίνῃς ἃ ἂν φαίνηται σοι περὶ ὧν ἂν ἔρωτω.

«A me pare, dunque, che chi sa una cosa abbia la percezione dell'oggetto di cui ha sapere (δοκεῖ οὖν μοι ὁ ἐπιστάμενός τι αἰσθάνεσθαι τοῦτο ὃ ἐπίσταται), e per quanto ora almeno a me pare (καὶ ὥς γε νυνὶ φαίνεται), sapere non è altro che percezione (οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις)» (151e1-3).

Questa nuova definizione (da ora abbreviata RT2) rende merito a Teeteto di aver fatto fruttare le osservazioni mosse da Socrate a proposito di RT1, della sua prima risposta in 146c-151d dal punto di vista formale: adesso ἐπιστήμη è intesa essere 1) come uno, piuttosto che molti, 2) come semplice, piuttosto che complesso, 3) come un'attività –sottolineata dal ripetersi del verbo ἐπίσταμαι– piuttosto che come una lista di oggetti⁹.

Ma RT2 solleva due questioni che costituiscono, nella loro specifica problematicità, motivi-guida dell'intero dialogo.

In primo luogo, l'ultima parte della definizione di Teeteto «sapere non è altro che percezione» non è propriamente un'affermazione di identità: è piuttosto la negazione di un'alterità, il disconoscimento di una differenza, il rifiuto di una distanza, il diniego di uno scarto (οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ...)¹⁰. Tutto il *Teeteto* è imperniato sulla questione della differenza, sulla necessità di porre la differenza e sull'impossibilità di definire quella stessa differenza. Basta tenere d'occhio lo sviluppo di questo tema che viene espresso, discusso e continuamente riproposto attraverso il termine διαφορά e il verbo correlato διαφέρειν¹¹, attraverso le occorrenze di ἕτερον¹², di ἐκότερον¹³ e di ἄλλο¹⁴. Tutto il *Teeteto* è strutturato dal problema della differenza tra σοφία ed ἐπιστήμη prima, della differenza tra ἐπιστήμη e αἴσθησις ora, della differenza tra ψευδὴς δόξα e ἀληθὴς δόξα poi, della differenza tra ἐπιστήμη e ἀληθὴς δόξα, del λόγος come conoscenza della differenza¹⁵.

In secondo luogo, Teeteto presenta quella che risulta essere la sua seconda definizione di ἐπιστήμη come un'opinione. Il matematico, difatti, introduce RT2 con l'espressione in 151e1: δοκεῖ οὖν μοι, e la rafforza con la glossa in 151e2: ὥς γε νυνὶ φαίνεται. E' il contesto e la correlazione con il δοκεῖ che fanno desumere in che senso il verbo φαίνεται viene adoperato da Teeteto: nel significato di “sembrare”, “parere”, al pari dell'altro verbo in 151e1, in un'accezione che può definirsi “non-veridica”¹⁶. Essendo omessi altri elementi dall'inciso in 151e2, è il contesto che permette di propendere per uno dei due sensi di φαίνεται secondo la distinzione che è stata tracciata tra il suo uso veridico¹⁷ e quello non-veridico¹⁸, quando il verbo in oggetto viene costruito nel primo caso con l'accusativo più il participio e nel secondo caso con l'accusativo più l'infinito.

⁹ Cfr. R.M. POLANSKY, *op.cit.*, p.66.

¹⁰ Cfr. sul giudizio di identità G. CASERTANO, *Le definizioni socratiche di episteme...cit.*, in particolare p.99 e sgg. e M.F. BURNYEAT, *The Theaetetus of Plato...cit.*, p.84 e sgg. Per T. CHAPPELL, *op.cit.*, p.53 la definizione di Teeteto è un'affermazione di identità e implica a *fortiori* la bicondizionale (1) se X è sapere, allora X è percezione e (2) se X è percezione, allora X è sapere.

¹¹ Cfr. per esempio 145e, 169a, 169d, 170b, 171e, 174b, 177b, 186d, 204b, 208c, 208d, 208e, 209a, 210a.

¹² Cfr. per esempio 158e-160c, 185a-186b, 190a-c, 199a-b, 203c.

¹³ Cfr. per esempio 164b11.

¹⁴ Cfr. per esempio 168b7, 186e12.

¹⁵ Cfr. M. DIXSAUT, *La natura filosofica. Saggio sui dialoghi di Platone*, trad.it. C. COLLETTA, Loffredo editore, Napoli 2003, p.356 e sgg.

¹⁶ La distinzione è tracciata da G. FINE, *Conflicting Appearances...cit.*, in particolare p.106, che la discute solo a partire dalla tesi di Protagora in 152a7-9, trascurando questo passo.

¹⁷ Cfr. *ibidem* un esempio di uso veridico è «It is apparent that it is cold».

¹⁸ Cfr. *ibidem* un esempio di uso non veridico è “It appears to be cold”, che coinvolge l'opinione.

Socrate non contesta apertamente gli elementi *doxastici* della risposta di Teeteto: non tralascerà di illustrare le implicazioni di una definizione di ἐπιστήμη che non riesce a liberarsi proprio di quel carattere *doxastico*, anzi mostrerà proprio l'impossibilità dell'ἐπιστήμη di liberarsi dalla δόξα.

Chi si interroga a questo punto del dialogo sul significato del termine αἴσθησις e sulla relativa scelta di traduzione da adottare ("sensazione"¹⁹, "percezione sensoriale", oppure "percezione"²⁰), non manca di riflettere sul senso proposto dai lessici platonici²¹ o di rifarsi alle tre accezioni del verbo αἰσθάνεσθαι individuabili nei dialoghi tardi di Platone²². Il verbo sarebbe adoperato in un primo senso, in un uso piuttosto ordinario e generico, per indicare un "accorgersi di" qualcosa, un "venire a sapere", un "diventare consapevole di", non necessariamente connesso alla percezione sensoriale, adoperato metaforicamente per esemplificare il modo di cogliere dell'intelletto sul modello della vista²³. Un secondo senso, riscontrabile nel *Fedone* come nella *Repubblica*, sarebbe più ristretto alla sfera del corpo, senza alcun coinvolgimento del mondo delle "idee", e pressoché interscambiabile con δοκεῖν e δοξάζειν²⁴. Un terzo senso, ancora più ristretto, tracciato proprio nel *Teeteto*, ma in 183c-187a, in cui αἴσθησις verrebbe a indicare un' "affezione passiva dell'anima" e così assumerebbe il significato di percezione sensoriale, finalmente distinto da quel groviglio di stati cognitivi, confusi enfaticamente, alla stregua di Protagora (e anche di retori, scettici ed empiristi) nella risposta di Teeteto da 151d sgg: percezione, apparenza e opinione²⁵.

A questo proposito è stato osservato che la distinzione tra la seconda e la terza accezione sarebbe meno forte di quanto supposta, avendo αἴσθησις nella *Repubblica* un senso tanto passivo quanto nel *Teeteto*²⁶, e che il significato più ristretto di αἴσθησις andrebbe approfondito alla luce di *Theaet.*157c-160c, dove illusioni e sogni contano quanto le percezioni "veridiche" del mondo esterno a dimostrazione che gli oggetti primari di αἴσθησις sono *interni* all'anima: sono esperienze immediate, impressioni, dati percettivo-sensoriali, "sense-data"²⁷.

Visto il contesto dialettico del *Teeteto*, il problema è stabilire se è corretto attribuire una simile concezione di αἴσθησις come dato percettivo-sensoriale, "sense-datum", ai bersagli polemici

¹⁹ Cfr. F.M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge...*cit., p.30; J. MCDOWELL, *Plato, Theaetetus...*cit., pp.117-118 nota a 151d-e; J. KLEIN, *Plato's Trilogy: the Theaetetus, the Sophist and the Statesman*, The University of Chicago, Chicago 1977, pp.84-85; S. BENARDETE, *The Being of the Beautiful*, The University of Chicago, Chicago 1984, I. p.103; R. WATERFIELD, *op.cit.*, p.145; M. FREDE, *Observations on perception in Plato's later dialogues in Essays in Ancient Philosophy*, Oxford 1987, poi in G. FINE (ed.), *Plato1. Metaphysics and Epistemology*, Oxford 1999, pp.377-383; G. CASERTANO, *Le definizioni socratiche di episteme...*cit., p.99.

²⁰ Cfr. P. FRIEDLANDER, *Plato*, vol.3, Princeton University Press, Princeton 1969, p.155; A.E. TAYLOR, *Plato: The man and his work...*cit., p.325 n.3; R.M. POLANSKY, *op.cit.*, pp.67-68; A.M.IOPPOLO, *op.cit.*, p.225 n.27.

²¹ LIDDELL & SCOTT *ad loc.* «perception by senses, especially by feeling, but also by seeing, hearing, etc., ...also of the mind, perception, knowledge of a thing...»; AST «to sense, to perceive by a sense, and hence generally to perceive by the sense».

²² Cfr. M. FREDE, *op.cit.*, pp.377-383.

²³ Cfr. M. FREDE, *op.cit.*, in particolare pp. 377-378. Al riguardo T. CHAPPELL, *op.cit.*, p.54 fa notare che questo primo senso non è suffragato da Frede da alcuna testimonianza e ricorda Platone, *Simposio* 220c7 e Aristotele, *Politica* 1267a29, quest'ultima fonte già citata da F.M. CORNFORD, *op.cit.*, p.30.

²⁴ Cfr. M. FREDE, *op.cit.*, in particolare p.378.

²⁵ Cfr. *ivi* p.378 e sgg.

²⁶ Cfr. T. CHAPPELL, *op.cit.*, p.54: «The fact that Plato assimilates *doxa* e *aisthesis* in the *Republic* is not evidence against this. Plato's co-ordination of *doxa* and *aisthesis* in the *Republic* is not a conflation of *doxa* and *aisthesis*. So it doesn't show that *aisthesis* doesn't mean (passive) "sense-perception" in the *Republic*».

²⁷ Cfr. *ibidem*. Quest'ulteriore distinzione, secondo lo studioso, potrebbe essere suggerita dalla caratterizzazione di αἴσθησις nel *Teeteto* individuata da Frede come "affezione passiva della mente", ma per spiegarla Chappell si rifà a Hume e Russell.

del dialogo²⁸, quali che siano (protagorei, eraclitei, matematici, etc), o a Platone stesso²⁹ e, in quest'ultimo caso, cosa e quanto, al di là delle critiche, Platone condivide della dottrina del flusso della percezione ascritta alla prospettiva eracleo-protagorea³⁰ e, non da ultimo, quali dei due "gemelli-siamesi" di 156a2-e7 possa dirsi dato percettivo-sensoriale, il "sense-datum"³¹.

Il progressivo "restringimento di significato" di αἴσθησις assume, però, tutta la sua pregnanza se si coglie il combinato "cambiamento di codice", a cui Platone sottopone il protagorismo a partire dal principio del μέτρον-ἀνθρώπου, assimilato da Socrate a RT2, e lo si collega alla volontà platonica di mettere a nudo il carattere non-discorsivo (a-dialettico) di αἴσθησις in un mondo in perenne flusso, arrivando a togliere ogni possibilità di confronto intersoggettivo e di giudizio interiore, fino a minare la possibilità stessa di fermare con una parola una singola sensazione/percezione.

Per cogliere le strategie abbinate di "contrazione di senso" del termine "percezione", di "transcodificazione" della dottrina di Protagora e di "smottamento" del linguaggio che viene visto come inadeguato (ma non impossibilitato³²) ad esprimere alcunché, per cogliere insomma le strategie operate da Socrate in qualità di levatrice nel corso delle 9 pagine di gestazione di RT2, bisogna riconoscere inizialmente un significato ampio³³ ad αἴσθησις, in linea con *Repubblica* 360d³⁴, *Parmenide* 128b³⁵, così come con Aristotele, *Etica Nicomachea* 1142a25-30³⁶ e *Metafisica* IV 1009b13sgg³⁷.

²⁸ Secondo *Reading B* proposta M. BURNYEAT, *The Theaetetus of Plato...cit.*, *passim* Platone rifiuterebbe in blocco la teoria di Protagora ed Eraclito.

²⁹ Cfr. J. MCDOWELL, *Plato...cit.*, pp.117-118: «regarding with suspicion» «the attribution to Plato of anything like the concept of the sense-datum».

³⁰ Secondo *Reading A* proposta da M. BURNYEAT, *The Theaetetus of Plato...cit.*, *passim* Platone proverebbe a salvare quanto più possibile della teoria di Protagora ed Eraclito.

³¹ Cfr. J. MCDOWELL, *Plato...cit.*, pp.143-144, per questa difficoltà rifiuta la concezione di αἴσθησις come sense-datum. D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism...cit.*, p.41 e *ivi* in particolare la nota 2, opta per il gemello esterno.

³² Cfr. *infra* capitolo terzo

³³ Cfr. R.M. POLANSKY, *op.cit.*, p.67.

³⁴ «Ogni uomo pensa infatti che l'ingiustizia gli sia in privato molto più giovevole della giustizia, e pensa il vero, come affermerà chi sostiene questa teoria. Perché se qualcuno che disponesse di una tale possibilità non volesse mai commettere alcuna ingiustizia né mettesse le mani sulle cose altrui, sembrerebbe del tutto degno di compatimento per la sua demenza a quanti se ne accorgessero» (trad. M. VEGETTI in ID. (a cura di), PLATONE, *La Repubblica*, Libro II e III, Volume II, traduzione e commento, Bibliopolis, Napoli1998).

³⁵ Cfr. *Parm.*128b: «E allora per il fatto che uno di voi dice che il tutto è uno e l'altro che non è molteplice e che ciascuno di voi parla in maniera da apparire a noi come se non dicesse nulla di simile all'altro, mentre in sostanza dite le stesse cose, si genera in me l'impressione che le vostre parole siano dette in modo che a noi sfugga l'equivalenza del loro comune significato» (trad. A. ZADRO in PLATONE, *Opere complete*, volume III, Biblioteca Universale Laterza, Roma-Bari 1986).

³⁶ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea* 1142a25-30: «[La saggezza] è opposta dunque anche all'intelletto. Infatti l'intelletto ha per oggetto le definizioni, delle quali non vi è dimostrazione, mentre la saggezza ha per oggetto l'individuale, del quale non vi è scienza bensì sensazione: non la sensazione dei sensibili propri, ma una sensazione del tipo di quella con la quale avvertiamo che l'individuale in matematica è per esempio il triangolo. Infatti non si può andare oltre. Ma questa è piuttosto sensazione che saggezza, pur essendo una specie diversa da essa» (trad. M. ZANATTA in ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, volume II, Bur, Milano 1986). Cfr. le osservazioni di Zanatta a commento *ad loc.* (n.11, pp.918-919).

³⁷ Cfr. Aristotele, *Metafisica* IV 1009b13sgg: «In generale, questi filosofi affermano che tutto ciò che appare ai sensi è necessariamente vero, per la ragione che essi ritengono l'intelligenza sia sensazione e che questa sia una alterazione».

E' principalmente il contesto del *Teeteto* che permette di cogliere in che accezione il termine αἴσθησις viene adoperato da Socrate e i suoi interlocutori. Si sono già sottolineate le espressioni *doxastiche* che introducono la vera e propria definizione di ἐπιστήμη di Teeteto (151e1: δοκεῖ οὖν μοι; 151e2: ὥς γε νυνὶ φαίνεται), che estendono il significato di percezione all'opinione/giudizio³⁸. Il verbo αἰσθάνεσθαι ha fatto la sua prima comparsa nelle parole di Teodoro, all'inizio nel dialogo, quando, riferendosi a Teeteto, ha rivelato che tra quanti giovani ha incontrato non ha mai conosciuto (144a2: ἡσθόμην) uno di così meravigliosa natura. Quanto "percepisce" Teodoro del giovane, riguarda evidentemente l'anima, come non mancherà di precisare Socrate parlando con Teeteto (così come più tardi in 175d6 Socrate parlerà ancora di percezione dell'anima)³⁹.

Purtroppo Teeteto non aggiunge altro alla sua definizione di ἐπιστήμη in 151e1-3 per permettere di stabilire in che senso intenda assumere lui il termine αἴσθησις. Qualche indicazione potrebbe essere dedotta dall'esperienza dello stesso Teeteto dello studio della geometria «per la quale si conoscono le cose che si vedono e le figure che si costruiscono»⁴⁰. A spingere Teeteto a riflettere sulla sua attività di matematico⁴¹ potrebbe essere stato l'apprezzamento di Socrate per la risposta sulle potenze (148b4), il suo invito a prenderla come esempio/modello (148d4-7)⁴², la convinzione del giovane che la ricerca sia su per giù la stessa (148b6-8)⁴³. Si può anche pensare che Teeteto abbia fatto tesoro delle osservazioni di Socrate che non limitano le competenze di Teodoro al solo campo della geometria (144c-d, 146c) e hanno chiuso l'elenco delle scienze apprese dal giovane alla scuola del Cirenaico –astronomia, calcolo, armonia⁴⁴– con l'espressione «tutte quelle discipline concernenti l'educazione» in 145a9 (καὶ ὅσα παιδείας ἔχεται). Teeteto potrebbe aver creduto che Socrate abbia provato a dare altri suggerimenti utili ad orientarlo nella ricerca di una corretta definizione di ἐπιστήμη, invitando a cercare un elemento comune a tutte quelle discipline che hanno a che fare con la παιδεία e con quella geometria che, ad apertura del dialogo, Socrate, in assenza sua, ha accostato a «qualche altro ramo della filosofia» (cfr. 143d3: περὶ γεωμετρίας ἢ τινα ἄλλην φιλοσοφίαν) e che Teodoro, il maestro che gliela insegna, non ha contestato.

E' plausibile che, come è stato notato⁴⁵, il senso che Socrate intende attribuire al termine αἴσθησις nella definizione di Teeteto debba effettivamente evincersi dalla critica sferrata al cuore della risposta di Teeteto come condotta soltanto in 184b-187a e che, quindi, a partire dalle pagine centrali del dialogo, debba restringersi al significato di "sensazione". Ma se ha un peso quanto fin qui evidenziato e se è vero che è Platone nel *Teeteto* a limitare il verbo αἰσθάνεσθαι a "percepire

³⁸Cfr. R.M. POLANSKY, *op.cit.*, pp.66-68; A.M. IOPPOLO, *op.cit.*, p.225 n.27.

³⁹ Cfr. R.M. POLANSKY, *op.cit.*, p.67.

⁴⁰ Cfr. A.M. IOPPOLO, *op.cit.*, p.XVII.

⁴¹ Cfr. R.M. POLANSKY, *op.cit.*, p.68 n.2 che per suffragare l'origine matematica della definizione di Teeteto cita H.G. GADAMER, *Truth and Method*, Seabury Press, New York 1975, pp. 468-469: «the true Platonic context is that of a mathematical theory of evidence that is not yet quite clear about the intelligible mode of being of mathematics».

⁴² Cfr. 148d4-7: «Avanti allora, dato che hai indicato benissimo la strada poco fa. Imitando la tua risposta sulle potenze, come hai abbracciato queste che sono molte in un'unica specie, allo stesso modo prova a designare con un'unica definizione anche le scienze che sono molte».

⁴³ Cfr. 148b6-8: «Tuttavia, Socrate, alla tua domanda sul sapere non saprei rispondere come a quella sulla lunghezza e sulla potenza, benché mi paia che tu stia cercando qualcosa del genere». Una prova ulteriore che il termine αἴσθησις sia da riferirsi ai principi matematici, secondo R.M. POLANSKY, *op.cit.*, p.68, si avrebbe dalla teoria del sogno in 202b.

⁴⁴ teoria della musica che era parte delle scienze matematiche cfr. n.15 alla traduzione *ad loc* di Manara Valgimigli.

⁴⁵ Cfr. M. FREDE, *op.cit.*, in particolare p.378 e sgg.

con i sensi”⁴⁶, è possibile che almeno all’inizio del dialogo il termine in questione venga assunto in un’accezione più ampia, in linea con l’uso ordinario e generico dei fruitori del dialogo, e poi man mano ridotta tramite le distinzioni di Socrate-personaggio. Quando, in 156b2-7, durante l’esposizione della dottrina della percezione del flusso, Socrate annovera le αἰσθήσεις, cita «vista, udito, odorato, senso del freddo e del caldo» (ὄψεις τε καὶ ἀκοαὶ καὶ ὀσφρήσεις καὶ ψύξεις τε καὶ καύσεις) e mette sullo stesso piano «piacere e dolore, desiderio e paura» (ἡδοναὶ γε δὴ καὶ λύπαι καὶ ἐπιθυμίαι καὶ φόβοι), facendo cenno ad altre «di cui un numero infinito non hanno nome affatto» (ἀπέραντοι μὲν αἱ ἀνόνομοι), a conferma di un significato di αἰσθησις non ristretto unicamente alla sfera sensoriale.

Non bisogna trascurare che la strategia messa in atto da Socrate è particolarmente articolata e comincia dall’immediata apparente richiesta di conferma della definizione avanzata a Teeteto in 151e4-6. Socrate, in effetti, ribalta⁴⁷ RT2, la genuina definizione di Teeteto, chiedendogli se dice che percezione è ἐπιστήμη. In questo modo tenta di restringere la portata della risposta del giovane matematico e Teeteto, con il suo assenso, glielo permette. La prima mossa di Socrate consiste nel far affermare a Teeteto che non (tutto) il sapere si riduce a percezione (secondo RT2), ma la percezione è assunta a sapere (da ora la definizione sottoscritta da Teeteto sarà abbreviata D2).

La tattica di Socrate non si ferma qui: l’opera della levatrice con i suoi interventi sulla seconda risposta di Teeteto è appena cominciata. Socrate mette mano alla definizione di Teeteto con l’intento dichiarato di soppesarla e giudicarla se è vitale o bolla d’aria, ma le sue competenze da levatrice, prima di cominciare l’esame, lo inducono ad aiutare il giovane matematico a generare completamente il suo pensiero, portando alla luce le dottrine ad esso sottese. Il parto sarà completato, a giudizio della levatrice, soltanto in 160d-e, dopo aver chiamato in causa un esercito (153a1: στρατόπεδον) di filosofi e poeti, il cui ingresso è introdotto da Protagora (152a1; 152e3), a capo del quale figurerebbero addirittura Omero (152e5; 153a2) ed Epicarmo (152e5), tra le cui schiere una parte non da poco avrebbero Eraclito ed Empedocle (152e4-5), con il seguito e supporto di anonimi “raffinati” (156a3). Socrate levatrice mostrerà quanto la definizione di Teeteto non solo dipenda ma discenda da quelle dottrine: il figlio che Teeteto ha in grembo, grazie all’intervento della levatrice, rivelerà i suoi padri. E i misteri di quei padri: la dottrina segreta di Protagora, i pensieri nascosti dei “raffinati”.

Attraverso una serie di assimilazioni di termini e di slittamenti semantici⁴⁸, Socrate farà coincidere la definizione di Teeteto con il *dictum* protagoreo dell’*homo mensura* e con la dottrina del flusso (160d-e). Gli incantamenti della levatrice si coniugheranno con l’opera da interprete di esegesi del presunto *incipit* del libro di Protagora, così come di versi di poeti come Omero, e con la divulgazione di segreti altrui, fatte da un Socrate iniziato a misteri filosofici di matrice arcaica.

Prima Socrate ha rivelato al giovane matematico e gli ha chiesto di custodire la sua verità nascosta, la sua tecnica maieutica, ora svela quanto, a suo parere, c’è di nascosto nella definizione di Teeteto: il *dictum* protagoreo e la dottrina del flusso. E, secondo lui, dietro il *dictum* protagoreo: la dottrina segreta di Protagora, e dietro la dottrina del flusso: i misteri dei raffinati.

Nel rivendicare a sé il possesso della tecnica maieutica, Socrate ha rivelato di essere costretto all’esercizio di quell’arte dal demone, ora nel tentativo di far apparire la definizione di

⁴⁶ Cfr. A.M. IOPPOLO, *op.cit.*, p.XVIII.

⁴⁷ Cfr. R.M. POLANSKY, *op.cit.*, p.69: «Notice this reverses Theaetetus’ initial assertion [...] Although Theaetetus’ statement would allow knowledge to be restricted to some special type of perception, rather than extended to any kind whatsoever, his affirmative answer to Socrates’ question helps close off this possibility. Instead of being reserved for some extraordinary sort of perception, knowledge becomes identified with any and all perception».

⁴⁸ cfr. *infra* per un’analisi più dettagliata.

Teeteto radicata in un'antica saggezza, nell'accreditare alla tesi di Protagora una matrice eraclitea, evoca termini che richiamano riti sacri: enigmi, segreti (cfr.152c8-10), iniziazione (cfr.155e3-7; 156a2-3), misteri (156e3)

Non va trascurato l'intento di Socrate di presentare il figlio di Teeteto come la combinazione dialettica di tre tesi. La definizione sottoscritta⁴⁹ da Teeteto che percezione è sapere (D2) coincide con il *dictum* protagoreo a patto di interpretarlo seguendo le conversioni suggerite o esplicitate da Socrate per far sì che tale principio sia supportato dalla teoria del flusso. L'unico mo(n)do in cui la percezione non è soggetta ad errore è quello supposto dal protagorismo come inteso da Socrate, basato cioè sulla teoria del flusso.

Socrate costruisce il retroterra ontologico alla definizione di Teeteto rifacendosi a tutta una tradizione precedente che fa risalire addirittura a Omero. I termini con cui Socrate intende caratterizzare αἰσθησις sono tali da garantirle a un qualche titolo, in qualche modo, lo statuto epistemologico che non le assicurerebbe l'abbozzata risposta di Teeteto e appartengono all'orizzonte della tradizione poetica e filosofica precedente, ancor più che sofistica. Socrate vede la differenza e colma la distanza. Più che porsi il problema della paternità delle dottrine esposte, della loro autenticità e fedeltà storica, va colto lo scopo dialettico di Socrate di combinare tante dottrine diverse sotto l'insegna del movimento e la loro contrapposizione a quella di Parmenide. La dichiarazione di Socrate secondo cui le tre tesi si identificano, manifesta il proposito di farle apparire come facce di una stessa medaglia, proposito che non garantisce che la strategia adoperata sia esente da scorrettezze, forzature, manipolazioni, falsificazioni⁵⁰ e non abbia come risultato un cocktail di dottrine "stranamente" amalgamato. Se si intende testare la tenuta della tesi che Socrate mostra sottesa alla definizione di Teeteto, bisogna tener presente che l'argomentazione si regge su nodi problematici e si sviluppa attraverso passaggi, equivalenze, assimilazioni e slittamenti semantici, che si spiegano solo con gli incantamenti della levatrice e con la rivelazione di misteri di iniziati. La confusione di cui alcuni studiosi tacciano in più punti l'argomento non va ascritta a Platone⁵¹. Né è da considerarsi confusa nel suo insieme la dottrina che Socrate costruisce per Teeteto.

2. L'assimilazione della definizione di Teeteto alla prospettiva protagorea: apparire di relazione

Socrate non svaluta la risposta di Teeteto, non la soffoca, non la stronca, non la fa abortire, ma la integra, la rinforza, la completa, ne porta alla luce quelli che, a suo modo di vedere, sono i nessi e le implicazioni. Nella definizione del giovane matematico, Socrate riconosce la tesi dell'*homo mensura* di Protagora (151e8-152c8).

Dapprima Socrate sostiene che Teeteto esprime un λόγος sull'ἐπιστήμη non certo di poco conto (151e8: οὐ φαῦλον) poi rileva che, anzi, pure Protagora affermava ciò (152a1: ἀλλ' ὃν ἔλεγε καὶ Πρωταγόρας), sebbene abbia detto in modo un po' diverso queste stesse cose (152a1-2: τρόπον δέ τινα ἄλλον εἶρηκε τὰ αὐτὰ ταῦτα). D2, la definizione di Teeteto come rovesciata dalla levatrice, coinciderebbe, dal punto di vista di Socrate, in qualche modo, a quanto sostenuto da Protagora citato *pressappoco* (cfr. 152a2: πον) letteralmente:

⁴⁹ Diversa, come notato, dall'iniziale genuina risposta del matematico RT2.

⁵⁰ Cfr. R.M. POLANSKY, *op.cit.*, p.80: «An interesting suggestion is that Plato follows the sophists themselves in distorting text, but to very different ends (see how Protagoras handles Simonides in *Protagoras* 339a ff) ». Sul *Protagora* di Platone cfr. i saggi in G. CASERTANO (a cura di), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, 2 volumi, Loffredo editore, Napoli 2004.

⁵¹ Così G. FINE, *Conflicting Appareances...cit.*, p.110.

«Di tutte le cose misura (πάντων χρημάτων μέτρον) è l'uomo (ἄνθρωπον εἶναι) 'di quelle che sono in quanto sono (τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι), di quelle che non sono in quanto non sono (τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν)» (152a2-4)⁵².

A detta della levatrice, D2 equivarrebbe al principio sofistico del μέτρον-ἄνθρωπος, dell'*homo mensura* (da ora abbreviato con Hm).

Se ci si ferma alla lettera di queste prime affermazioni di Socrate, non appare immediatamente evidente che tipo di nesso la levatrice individui tra la risposta di Teeteto (per come la intende Socrate, ribaltandola, D2 appunto) e la tesi di Protagora⁵³. Il principio sofistico Hm applicabile a più campi –politico, morale, ontologico, gnoseologico, retorico– potrebbe implicare la definizione di Teeteto secondo cui ἐπιστήμη è percezione, ma l'espressione in 152a2 «queste stesse cose» (τὰ αὐτὰ ταῦτα) indurrebbe a ipotizzare che Socrate voglia prospettare più un rapporto di identità tra le due tesi che uno di implicazione. Nel suo tentativo di assimilare una tesi all'altra, Socrate in realtà riduce la gittata del principio Hm per adattarla su misura alla definizione di Teeteto.

Il riconoscimento da parte di Socrate che Protagora avrebbe detto le stesse cose di Teeteto *in modo un po' diverso*, autorizza a credere che la relazione tra le due tesi, Hm e D2, è posta per bocca di Socrate da Platone e non dal sofista di Abdera, che non avrebbe sviluppato esplicitamente la tesi dell'*homo mensura* in prospettiva, per così dire, "sensistica". E che Platone voglia accreditare tale lettura iscrivendola nel solco della dottrina storicamente professata da Protagora, risulta dal fatto che l'individuazione della relazione tra le due tesi, Hm e D2, non provoca disappunto in Teeteto, né la benché minima reazione da parte di Teodoro (che rivelerà più tardi la sua vicinanza al sofista). Anzi per rafforzare quel nesso Platone fa in modo che Socrate si accerti della conoscenza di prima mano della tesi dell'*homo mensura* da parte di Teeteto e chieda conferma di averla letta (cfr. 152a4-5).

La formula dell'*homo mensura*, presa così come viene riportata da Socrate in 152a2-4, presenta alcune ambiguità che rendono difficile dare un'interpretazione univoca del principio protagoreo e rendono plausibili diversi modi di svilupparlo in una dottrina filosofica⁵⁴. A creare

⁵² La formula è anche in *Cratilo* 385e6-386a4, dove secondo Y. LAFRANCE, *op.cit.*, p.227 n.108, Platone oppone l'apparire delle cose alla loro *ousia* o realtà stabile. Cfr. sulla funzione del confronto della tesi di Protagora con quella di Eutidemo nel *Cratilo* L. PALUMBO, *La spola e l'ousia* in G. CASERTANO (a cura di), *Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo editore, Napoli 2005, pp.65-94, in particolare pp.70-77. Cfr. anche J. ANNAS, *Knowledge and language; the Theaetetus and the Cratylus* in M. SCHOFIELD – M. CRAVEN NUSSBAUM (edd.), *Language and Logos. Studies in ancient Greek philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp.95-114.

Il principio del μέτρον-ἄνθρωπος viene riportato da Sesto Empirico in *Pyrrh. hypot.*, I, 216 sgg (=DK80 A14) e in *Adv.math.* VII 60 (=DK80 B1) e ripetuto da Diogene Laerzio, IX 51. E' ampiamente discusso da Aristotele nella *Metaphysica* (cfr. in particolare XI 1, 1053a35-b3; XI 6, 1062b12-15).

⁵³ Cfr. T. CHAPPELL, *op.cit.*, pp.58-59, per un breve *excursus* delle prospettive del "Revisionism" e del "Unitarism".

⁵⁴ Non si intende fare la storia delle interpretazioni della formula e della dottrina del sofista, né passare in rassegna i diversi punti di vista degli studiosi a proposito dell'attendibilità di Platone nell'adoperare la tesi di Protagora, per i quali si rimanda a J. WATSON, *Plato and Protagoras* in "The Philosophical Review" vol.XVI n.5, September 1907, pp.469-487; J. MEJER, *Plato, Protagoras and the heracliteans: some suggestions concerning Theaetetus* 151d-186e in "Classica et Mediaevilia" 1968, pp.40-60; G.B. KERFERD, *Plato's Account of the Relativism of Protagoras* in "Durham University Journal", 1949, pp.20-26, poi in ID., *I sofisti*, trad.it. Bologna 1988; N. BERNSEN, *Protagoras' homo-mensura-thesis* in "Classica et Mediaevilia" 1969 (30), pp.109-144; J.P. MAGUIRE, *Protagoras – or Plato?* in "Phronesis" 1973, pp.115-138; G. CASERTANO, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, Napoli Il Tripode, 1974; F.C. WHITE, *Protagoras Unbound* in "Canadian Journal of

perplessità sono sia certi elementi del *dictum* presi singolarmente sia come sviluppati in rapporto al loro possibile contesto originario. Il termine ἄνθρωπος potrebbe indicare ogni singolo uomo, ma anche alludere al genere umano nel suo complesso, così come all'uomo nella sua contrapposizione al divino⁵⁵. Il termine μέτρον sta a significare sia misura sia limite, termine, proporzione, senso di adeguazione ad una realtà già data, non posta nel momento in cui il soggetto se la rappresenta⁵⁶. Ma il termine χρήματα permette sia un'interpretazione oggettivistica di Hm che un'interpretazione soggettivistica: nel primo caso indica i fatti, nel secondo caso sta per le proprietà degli oggetti fisici che ogni uomo percepisce⁵⁷. L'uso della particella ὥς –che può avere valore comparativo (come), dichiarativo (che), finale (affinché), consecutivo (sicché, tanto che), temporale (quando), causale (perché), ma anche relativo (in relazione a)– lascia aperto il problema se ciò che viene misurato delle cose è la loro esistenza e la non-esistenza o il modo in cui sono e il modo in cui non sono (in altri termini: quali sono i predicati da riferirsi alle cose nel ruolo di soggetto in frasi soggetto-predicato⁵⁸).

In 152a7-9, Socrate rivela in che modo intende la formula dell'*homo mensura*: ne circoscrive il senso legando *problematicamente* φαίνεται e ἔστιν limitatamente ad espressioni di relazione quali “a me”, “per te”. L'equazione di φαίνεται e ἔστιν sulla base di espressioni restrittive di relazione è la prima delle due premesse, grazie a cui viene operata la conversione della risposta di Teeteto alla dottrina dell'Abderita. Socrate infatti esplicita quanto detto da Protagora:

«non dice così in certo modo che (οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὥς) quale ciascuna cosa appare a me, tale è per me (οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοὶ); e quale appare a te, tale è per te (οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί). E che uomo siamo tu ed io? (ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ;)» (152a7-9).

L'orizzonte entro cui Socrate intende assumere la formula protagorea è ristretto alla sfera individuale. La domanda «ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ;» precisa il termine chiave di Hm. Socrate prospetta che Protagora leghi essere e apparire, ma tale identificazione di φαίνεται e ἔστιν viene assunta limitatamente e in relazione a ciascun individuo. Non si tratterebbe dell'assimilazione di apparire e essere nel senso di un manifestarsi o rivelarsi dell'essere delle cose, ma dell'equivalenza di φαίνεται e ἔστιν sulla base esclusiva e vincolante di espressioni restrittive “per me” e “per te”. Ecco che il cosiddetto antropocentrismo della formula dell'*homo mensura* assume, per bocca di Socrate, i connotati del relativismo fenomenico (aperto al soggettivismo e al solipsismo).

L'interpretazione socratica del *dictum* di Protagora (da ora abbreviata con Rf) ruota intorno al φαίνεται di relazione e in particolare proprio intorno alla dimensione *relativista*, e per così dire *privata*⁵⁹, di questo apparire.

Socrate gioca con il verbo φαίνεται sempre in bilico tra l'uso veridico e quello non-veridico⁶⁰, lasciando supporre un uso non veridico del verbo più conforme al contesto⁶¹.

Philosophy”, supplementary volume n.1, part 1, 1974, pp.1-9; C. KIRWAN, *Plato and relativity* in “Phronesis” 1974, pp.112-129; D. GLIDDEN, *Protagorean relativism and physis* in “Phronesis”, 1975, pp.209-227; ID., *Protagorean Relativism and the Cyrenaics* in “American Philosophical Quarterly”, Monograph 9, 1975, pp.113-140.

⁵⁵ Cfr. R.M. POLANSKY, *op.cit.*, p.79.

⁵⁶ Come evidenzia G. CASERTANO nel suo *Natura e istituzioni umane...*cit., pp.74-76.

⁵⁷Cfr. D. GLIDDEN, *Protagorean relativism and physis...*cit., pp.209-227.

⁵⁸ Cfr. G.B. KERFERD, *I sofisti...*cit., p.112.

⁵⁹Cfr. 154a2: ἴδιον. Per il nesso privato–relativo–flusso cfr. D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism...*cit., pp.40-43.

Teeteto, che poco prima ha sostenuto di aver letto molte volte il libro dell'Abderita, non sembra disturbato dall'interpretazione di Socrate. Anzi espressamente approva («Dice proprio così») la lettura della tesi di Protagora nei termini esplicitati da Socrate, legittimandola fino a farla sembrare una nuova citazione. Socrate ha quindi portato alla luce il senso⁶² della tesi dell'*homo mensura*, ha dato la sua spiegazione di ciò che Protagora intende, non ha riportato una seconda⁶³ citazione dell'Abderita. Rf è la spiegazione socratica di Hm.

Per illustrare Rf, cioè per chiarire la sua interpretazione di Hm, avallata da Teeteto a mo' di citazione, Socrate riporta l'esempio del vento freddo ascrivendolo all'orizzonte protagoreo. Le parole con cui Socrate presenta l'esempio gli permettono di compiere un ulteriore passo avanti nella conversione della definizione di Teeteto alla tesi sofistica dell'*homo mensura* (legando *problematicamente* in 152b12-c3 φαίνεται di relazione e αἰσθάνεται) e, nel contempo, di fare intravedere la distanza tra la posizione dell'Abderita e quella di Platone sulla natura e la condizione degli enti. O meglio la necessità di porre quella distanza, quella differenza.

«Non avviene talvolta che, pur soffiando lo stesso vento, uno di noi rabbrivisce e l'altro invece no (152b1-2: ἄρ' οὐκ ἐνίοτε πνέοντος ἀνέμου τοῦ αὐτοῦ ὁ μὲν ἡμῶν ῥιγῶ, ὁ δ' οὐ) ? E uno leggermente e l'altro fortemente (152b2: καὶ ὁ μὲν ἡρέμα, ὁ δὲ σφόδρα) ?»

e ancora

«Diremo allora che in quel momento il vento, in sé e per sé, è freddo o non freddo (152b4-5: πότερον οὖν τότε αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ τὸ πνεῦμα ψυχρὸν ἢ οὐ ψυχρὸν φήσομεν) ? O daremo ascolto a Protagora, dicendo che per chi rabbrivisce è freddo e per l'altro invece no (152b4-6: ἢ πεισόμεθα τῷ Πρωταγόρᾳ ὅτι τῷ μὲν ῥιγῶντι ψυχρὸν, τῷ δὲ μὴ οὐ) ?»

Ci si è chiesto se l'esempio del vento sia di quelli fatti storicamente da Protagora o sia stato costruito ad arte da Platone iscrivendolo nell'orizzonte sofistico. In effetti Socrate invita a seguire il ragionamento (152a10-b1: ἐπακολουθήσωμεν οὖν αὐτῷ) di un simile sapiente, che -è detto primaverosimilmente non parla a vanvera (εἰκὸς μέντοι σοφὸν ἄνδρα μὴ ληρεῖν)⁶⁴. Se l'esempio del vento fosse stato fatto proprio dal Protagora storico⁶⁵, si deve riconoscere che ben si presta all'argomentazione di Socrate che sta per porre la questione dell'essere come divenire e il problema delle apparenze conflittuali (articolato in 153d-154b). La scelta del vento per l'esempio risulta quanto mai calzante: l'essere del vento consiste in un divenire, in un moto d'aria⁶⁶; il vento sembra in effetti esistere solo quando muove qualcosa e quando viene percepito⁶⁷. Va notato che il termine adoperato per indicare il vento non è lo stesso nello svolgersi dell'esempio: in 151b1 è ἄνεμος, mentre in 152b4 è πνεῦμα. E' interessante che Socrate poco prima in 151e6 nella prospettiva di qualificare il λέγειν di Teeteto in veste di levatrice sia ricorso alla coppia di aggettivi γόνιμον ἢ ἀνεμιαῖον, generalmente intesi come contrari: fecondo o sterile. Alcuni traduttori⁶⁸ propongono per il secondo termine l'espressione "bolla d'aria", ma non accennano a un possibile

⁶⁰ Secondo la già ricordata distinzione tracciata da G. FINE, *Conflicting Appareances...*cit.

⁶¹ Cfr. *ivi*, p.106 e nota 3.

⁶² Cfr. G.B. KERFERD, *I sofisti...*cit., p.112 e sgg.

⁶³ J. McDOWELL, *op.cit.*, traduce λέγει con "means", lasciando intendere che essa sia una interpretazione di Platone, ma nelle note *ad loc* sostiene che *Cratylus* 386a1-3 presenta una seconda citazione di Protagora.

⁶⁴ Cfr. T. CHAPPELL, *op.cit.*, p.56 nota 37 alla traduzione.

⁶⁵ Così per esempio A. GUZZO, *op.cit.*, p.80 n.14.

⁶⁶ Cfr. ARISTOTELE, *Topici* 127a3-9.

⁶⁷ Cfr. R.M. POLANSKY, *op.cit.*, p.83.

⁶⁸ Cfr. G. CAMBIANO, *op.cit.*, p.239.

nesso tra ἀνεμος/vento e ἀνεμιαῖον/bolla d'aria, chiedendosi delle implicazioni che una simile correlazione può suggerire per una valutazione "relativa" della levatrice del pensiero del giovane matematico.

Sono state avanzate almeno tre interpretazioni⁶⁹ dell'esempio del vento:

- (1) Non esiste affatto un unico vento, ma due venti personali: il mio vento che è freddo, il tuo vento che non lo è;
- (2) Esiste un vento comune a tutti, ma non è né freddo né caldo: la qualità d'essere freddo esiste solo personalmente per me quando ne ho la sensazione; il vento esiste di per sé, indipendentemente dalla mia percezione, ma la sua freddezza no;
- (3) Il vento in sé è sia freddo che caldo; caldo e freddo sono due qualità che possono coesistere nello stesso oggetto fisico: io percepisco l'una, tu percepisci l'altra.

Se ci si ferma al solo esempio del vento, è difficile propendere per l'una o l'altra interpretazione. Correttamente è stata riconosciuta una certa ambiguità intenzionale⁷⁰ dell'esempio del vento. Il testo lascia aperte tutte e tre le possibilità di lettura, che hanno il torto di non dare particolare peso allo sviluppo delle espressioni adoperate nell'argomentazione e di non tener conto degli slittamenti di significato operate attraverso cambi di prospettiva.

Va osservato che in 152b2 il verbo "rabbriuidire" (cfr. 152b3: ῥιγῶ; 152b8: ῥιγῶντι) prima viene affermato e poi viene negato, in modo da far riflettere sulle contraddittorie percezioni sensoriali del soggetto. Nell'introdurre l'esempio del vento, fatto –sembrerebbe– per illustrare Rf, inizialmente non si parla, quindi, di qualità contrarie del vento (freddo o caldo), ma di percezioni contraddittorie del soggetto percepente (che rabbriuidisce o non rabbriuidisce). E' importante sottolineare questo punto perché pone l'esempio in linea con la dottrina protagorea dei due discorsi contrapposti⁷¹ secondo cui tutti i giudizi su un oggetto possono ridursi ad uno e al suo contraddittorio⁷².

I due avverbi «leggermente» (152b2: ῥεῖμα) e «fortemente» (152b2: σφόδρα), che modificano il verbo ῥιγῶ, a cui si riferiscono, suggeriscono, invece, la possibilità della moltiplicazione dei punti di vista del soggetto, ammettendo delle gradazioni di percezioni. Proprio l'eventualità di variazioni di intensità delle percezioni apre alla possibilità che i giudizi contrapposti possano essere incrementati da due contraddittori a più. In 152b5, invece, l'aggettivo «freddo» (ψυχρόν), ripetuto poi preceduto da negazione (οὐ), è riferito al vento (πνεῦμα), e induce qui a pensare alle qualità dell'oggetto percepito. Come le percezioni del soggetto, anche le proprietà dell'oggetto sono considerate contraddittorie (attraverso la loro negazione). Come per il verbo ῥιγῶ Socrate non ricorre al suo contrario, così per l'aggettivo ψυχρόν non ricorre al suo opposto. L'espressione «lo stesso vento» (ἀνέμου τοῦ αὐτοῦ) in 152b1 diventa «considerandolo in se stesso» (ἐφ' ἑαυτοῦ) in 152b4, che esprime il punto di vista platonico. Le interrogative dirette doppie in 152b4-6: «Questo vento, di per se stesso (ἐφ' ἑαυτοῦ), è freddo o non freddo? O daremo ascolto a Protagora, per cui, per chi ha freddo è freddo, e per chi non ha freddo, non lo è?» mostrano tutta la distanza della tesi di Protagora, nell'interpretazione offerta da Socrate, dal problema platonico della natura degli enti in sé.

La seconda domanda («O daremo ascolto a Protagora, dicendo che per chi rabbriuidisce è freddo e per l'altro invece no?») relaziona le qualità dell'oggetto alle sensazioni del soggetto: le proprietà delle cose dipenderebbero dalle percezioni del soggetto secondo l'Abderita.

⁶⁹ Riassunte da G.B. KERFERD, *op.cit.*, p.113 che ascrive la prima a A.E. Taylor, la seconda a W.K.C. Guthrie, la terza a Natorp, Brochard, Gomperz, Cornford, Cherniss, von Fritz, Dodds, sottoscritta dallo stesso Kerferd.

⁷⁰ Cfr. F.M. CORNFORD, *op.cit.*, p.33.

⁷¹ Cfr. le testimonianze raccolte in DK80 A20.

⁷² Cfr. G.B. KERFERD, *op.cit.*, p.112.

Nell'esempio, inoltre, non va trascurato che, nonostante la contingenza della situazione espressa dall'avverbio «talvolta» (152b1: ἐνίοτε), la temperatura del vento può risultare in un tempo preciso, in quel momento (152b4: τότε) sia bassa sia non-bassa. I soggetti hanno percezioni contraddittorie, contrastanti, conflittuali *contemporaneamente*.

Lo scambio di battute tra Socrate e Teeteto in 152b12-c3 esplicita l'equivalenza φαίνεται di relazione = αἰσθάνεται che funge da seconda premessa (dopo la prima premessa rappresentata dall'equazione di relazione ἔστιν = φαίνεται in 152a7-9) per la conversione della definizione di Teeteto al *dictum* di Protagora. E' il termine medio φαίνεται di relazione che consente a Socrate l'assimilazione di D2 a Hm tramite le due premesse messe in evidenza. Tutta l'attenzione è posta su φαίνεται che in 152b12 è apertamente assimilato a αἰσθάνεται. Poi i termini si sostanziano: accanto ad αἴσθησις, compare per la prima volta φαντασία⁷³. L'identificazione di φαντασία e αἴσθησις è posta valere «nei casi di caldo e in tutti quelli del genere» (152c1-2: θερμοῖς καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις). Di qui Rf («come una cosa appare a ciascuno, tale è per lui») diventa Rp (relativismo percettivo):

«come ciascuno percepisce una cosa, tale *probabilmente* è anche per lui»

(152c2-3: οἷα γὰρ αἰσθάνεται ἕκαστος, τοιαῦτα ἕκαστω καὶ κινδυνεύει εἶναι)

Assieme all'esempio del vento, e in particolare all'esperienza di rabbrivire, l'espressione in 152c1-2 «nei casi di caldo e in tutti quelli del genere» farebbe pensare ad αἴσθησις in un significato ristretto alla sola sensazione, mettendo di riflesso un'ipoteca sul senso di φαντασία. Ma così la seconda parte dell'espressione in questione («e in tutti quelli del genere») viene appiattita sulla prima («nei casi di caldo») e non viene ampliata in riferimento a φαντασία. Proprio l'indeterminatezza della seconda parte dell'espressione in 152c1-2 potrebbe lasciare aperto uno spettro più ampio di apparenze fino ad includere le opinioni. Nel discutere Hm, Platone considererebbe due differenti specie di apparenze: quelle che sono basate sulla percezione sensoriale; quelle che inducono a opinare che qualcosa sia in un certo modo⁷⁴. Quegli studiosi⁷⁵ che sostengono che Platone distingua tra un protagorismo in senso stretto⁷⁶ da uno di più ampio spettro⁷⁷ ritengono che li distingua, almeno implicitamente, proprio in 152c1-2 (e li riproponga in 171e, in 178b5). Il primo sarebbe messo a fuoco in 152a-169d; il secondo in 169d-171d⁷⁸. In realtà, affiorano dal testo diversi elementi che fanno da spia al tipo di operazione di "transcodificazione", a cui Platone sottopone la dottrina protagorea. Tali elementi, se tenuti in debito conto, non permettono di escludere che la prospettiva protagorea a cui si rifà Platone sia ben più ampia anche in 152a-169d e che è Platone, come emerge dal modo in cui Socrate articola la tesi protagorea, a volerle imporre una certa base sensistica. Proprio quelle espressioni indeterminate e vaghe, quelle espressioni introdotte quasi di soppiatto, che talvolta sembrano sfuggire al controllo dell'esegesi socratica, lasciano scorgere dietro l'intervento di contenimento operato dalla levatrice sulla dottrina dell'Abderita un orizzonte protagoreo di più ampio respiro. E' Socrate che cerca di

⁷³ Cfr. L. PALUMBO, *Immaginazione e paura nel Teeteto di Platone* in L. FORMIGARI - G. CASERTANO - I. CUBEDDU (a cura di), *Imago in phantasia depicta*, Carocci, Roma 1999, pp.35-50, che traduce il termine φαντασία con "immaginazione", rifacendosi a D. FREDE, *La funzione conoscitiva della "phantasia" in Aristotele* in G. CAMBIANO - L. REPICI (a cura di), *Aristotele e la conoscenza*, Led, Milano 1993 pp.91-118.

⁷⁴ Cfr. G. FINE, *Conflicting Appareances...*cit., p.106 n.4 e p.107 n.6.

⁷⁵ Cfr. *ivi*, p.107 n.7.

⁷⁶ Narrow Protagoreanism

⁷⁷ Broad Protagoreanism

⁷⁸ Cfr. G. FINE, *Conflicting Appareances...*cit., p.107.

imbrigliare e ingabbiare Hm in una dimensione sensistica, operazione che gli riuscirà solo nelle critiche che muove in 184-187, quando mostrerà apertamente il suo intento di inchiodare αἴσθησις ad una accezione sensistica. Gli esempi in 167c e in 172a-b fanno menzione di giusto, ingiusto, etc., così come il già ricordato elenco delle αἰσθήσεις in 156b2-7 prevede anche «piacere e dolore, desiderio e paura», a testimonianza dell'interesse di Protagora non solo per l'etica ma anche per la sfera emozionale.

Secondo la lettura di Socrate con Rf, con l'interpretazione della tesi dell'*homo mensura*, Protagora farebbe riferimento ad un apparire di relazione. Una cosa appare a Teeteto in un modo, a Teodoro in un altro. Se una cosa entra in un rapporto nuovo con Socrate il giovane, potrà apparire ancora altra. Se viene stabilita una nuova relazione, apparirà diversa rispetto a ciò a cui viene misurata o confrontata. Fissata un'altra rete di riferimenti, di rapporti, la cosa apparirà con caratteristiche diverse. Misurata secondo nuovi paramentri, la cosa non avrà affatto caratteristiche false.

Dopo aver esplicitato le equivalenze che fanno da premesse alla conversione della definizione di Teeteto con la dottrina di Protagora, Socrate afferma in 152c5-6 che

- (i) pertanto la percezione è sempre di ciò che è (αἴσθησις ἄρα τοῦ ὄντος ἀεὶ ἐστίν)
- (ii) e indenne da errore (καὶ ἀψευδές)
- (iii) essendo sapere (ὥς ἐπιστήμη οὖσα).

Non è facile inquadrare queste ultime osservazioni di Socrate nella logica dell'argomentazione come fin qui condotta. Le espressioni sono state variamente tradotte e spesso sono state dichiarate oscure dagli studiosi, dal momento che non permettono di definire con certezza se l'identificazione di percezione e ἐπιστήμη funge da premessa o da conclusione per stabilire l'infallibilità della prima⁷⁹.

Stabilire la relazione delle tre espressioni (i-ii-iii) è problematico almeno quanto cogliere la natura propria di αἴσθησις, espressa con il genitivo τοῦ ὄντος.

La formula ὥς ἐπιστήμη οὖσα ha suscitato maggiori perplessità: se la si intende come conclusione o è glossa di commentatore da espungere⁸⁰ o espressione da tradurre in modo diverso⁸¹ o da correggere ὥς al posto di ὡς⁸². A tal riguardo va notato che la particella ὥς in costruzioni partecipali è adoperata per esprimere una causa dal punto di vista soggettivo e che la particella ἄρα o indica conseguenza o ha valore epesegetico (cioè) o rafforzativo. Non è da escludere che, ancora una volta, una certa ambiguità sia intenzionale⁸³.

Porrebbe in tal modo le condizioni necessarie e sufficienti a cui è chiamata a rispondere la percezione se è ἐπιστήμη? Risponde al secondo dei due requisiti, quello dell'infalibilità (cfr. punto ii) e ἐκάστω di 152c1-3), ma non al primo, dovendo ancora chiarire la natura del suo oggetto (cfr. punto i).

Se si intende τοῦ ὄντος, «ciò che è», riferito alla realtà permanente ed oggettiva distinta dalle forme mutevoli del mondo dell' "apparenza", prende peso l'interpretazione oggettivistica

⁷⁹ Cfr. A.M. IOPPOLO, *op.cit.*, p.226 n.31.

⁸⁰ Cfr. F.C. WHITE, 'Ὡς ἐπιστήμη οὖσα A Passage of Some Elegance in the Theaetetus in "Phronesis" 1972, pp.219-226.

⁸¹ Cfr. J. MCDOWELL, *op.cit.*, «as if being knowledge».

⁸² Cfr. R.M. POLANSKY, *op.cit.*, «thus being knowledge».

⁸³ Cfr. A.M. IOPPOLO, *op.cit.*, p.226 n.31.

dell'esempio del vento, facendo in tal modo del principio Hm un criterio riguardante l' "essere"⁸⁴. Tuttavia proprio le equivalenti poste-esplicitate da Socrate vietano di assumere quel «ciò che è» distinto dal mondo dell' "apparenza".

3. Un esercito in movimento: l'apparire per cambiamento (intrinseco)

Socrate levatrice ha tracciato le linee della prospettiva protagorea sfumandole passo dopo passo per farle convergere nella definizione di Teeteto. Ma il quadro non è ancora completo. Socrate ha fatto un ritratto di Protagora non storicamente attendibile con la sua interpretazione della tesi dell'*homo mensura* e ora gioca a caricarlo di tinte ancora più forti facendo dell'Abderita un sostenitore di una certa teoria del flusso di stampo eracleiteo e anche più antico (152c8-152e1). L'ironia con cui Socrate ha rappresentato Protagora emerge dalla progressione di caratterizzazioni, di immagini ed espressioni colorate adoperate, che vanno dall' «uomo tanto saggio» che «verosimilmente non parla a vanvera» (cfr.152b1: εἰκὸς μέντοι σοφὸν ἄνδρα μὴ ληρεῖν), al «gran sapiente» (cfr.152c8-9: πάσσοφός τις ἦν ὁ Πρωταγόρας) che espone la sua dottrina per enigmi nel suo libro *Sulla Verità*, ma avrebbe rivelato in segreto la verità ai suoi discepoli, «un discorso non da poco» (cfr.152d2: μάλ' οὐ φαῦλον λόγον).

Dietro al *dictum* di Protagora dell'*homo mensura*, secondo Socrate, si dissimulerebbe la convinzione che tutte le apparenze sono vere per le persone a cui appaiono e, dietro a questa lettura dell'epistemologia protagorea, si nasconderebbe una certa teoria del flusso di sapore eracleiteo. In realtà Socrate nell'aprire questa sorta di serie di scatole cinesi è partito da più lontano:

- dalla risposta di Teeteto a cui *pare* che sapere non sia altro che percezione (RT2),
- dentro la cui risposta ha visto assurgere la percezione a livello di ἐπιστήμη (D2),
- all'interno della quale ha visto la tesi dell'*homo mensura* (Hm),
- dentro questa la tesi che quale una cosa *appare* a ciascuno, tale è per lui (Rf),
- al cui interno ha scorto la convinzione che come ciascuno sente una cosa, tale *probabilmente* è anche per lui (Rp),
- che a sua volta nasconderebbe la teoria del flusso (F).

Più che assemblare alla risposta di Teeteto teorie diverse, giustapporre tesi differenti, Socrate maneggia la definizione del giovane in modo da fare scoprire al suo interno un'altra tesi, dentro cui, *da un'angolazione diversa*, si intravede un'altra tesi ancora, e così via. Le tesi in effetti non sono presentate semplicemente come inglobate l'una all'altra, ma appaiono assimilate l'una all'altra soltanto dopo essere state esaminate *dal punto di vista* offerto da Socrate. Come prima ha forzato la tesi dell'*homo mensura* di Protagora in chiave epistemologica basandola sull'equazione essere=apparire=avere sensazione, per giustificarne la conversione con la risposta di Teeteto, ora Socrate torna a distorcere quella dottrina dell'Abderita frantumando l'unità di ogni ente e disperdendo l'essere nel divenire⁸⁵.

⁸⁴ Interpretazione rifiutata da G.B. KERFERD, *I sofisti...*cit., pp.112-114, secondo cui la dottrina dell'*homo mensura* non è un criterio riguardante l'essere, ma serve per determinare *come* sono le cose, ovvero quali predicati si debbano loro riferire.

⁸⁵ Cfr. P.J. MEJER, *op.cit.*; N.H. REED, *Plato on flux, perception and language* in "Proceedings of the Cambridge Philological Society" 1972, pp.65-77; F.C. WHITE, *The Theory of Flux in the Theaetetus* in "Apeiron" vol.X n.2, November 1976, pp.1-10; T.H. IRWIN, *Plato's Heracleiteanism* in "The Philosophical Quarterly", vol.27 n.106, January 1977, pp.1-13; T. DIGBY, *Plato on instability and knowledge* in "Apeiron", June 1984 vol.XVIII, pp.42-45; N. RESHOTKO, *Heracleitean flux in Plato's Theaetetus* in "History of Philosophy Quarterly" vol.11, n.2, April 1994, pp.139-161; A. SILVERMAN, *Flux and Language in the Theaetetus* in "Oxford Studies in Ancient Philosophy" (18), 2000, pp.109-152.

In 152d2-e1 il relativismo protagoreo pone il problema delle apparenze conflittuali, di cui l'eraclitismo costituisce la soluzione.

Della teoria del flusso Socrate offre due versioni, una più moderata (152c-153d) e l'altra più radicale (155c-157c). Solo la prima versione è messa in relazione con Protagora, di cui costituirebbe, a detta della levatrice, la dottrina segreta. La seconda versione viene messa in relazione ad anonimi "raffinati", tra cui non è fatto esplicitamente il nome del sofista.

Socrate inizialmente presenta due formulazioni che qualche studioso⁸⁶ ha interpretato come due proposizioni su cui si fonderebbe la teoria:

«nessuna cosa è in sé e per sé una» (152d2-3: ἐν μὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ οὐδέν ἐστιν),

«nulla è mai, ma sempre diviene» (152e1: ἐστὶ μὲν γὰρ οὐδέποτε οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται).

In realtà, Socrate riporta più formulazioni della versione moderata della teoria del flusso. E si può supporre che di formulazioni nel testo se ne avvicindino diverse a dimostrazione della difficoltà per il linguaggio di fissare termini stabili, sensi univoci.

La prima formulazione di 152d2-3 ha un corollario interessante: «né correttamente si potrebbe designarla 'qualcosa' né 'di una certa qualità'» (152d3-4: οὐδ' ἂν τι προσείποις ὁρθῶς οὐδ' ὁποιοῦν τι), che nulla vieta di prendere come il tentativo di correggere la prima definizione. E viene fatto seguire da un esempio -almeno negli intenti- chiarificatore: «ma, se tu la *chiami* grande, appare anche piccola, e se tu *dici* che è pesante, può sembrare anche leggera, e così per tutte le altre» (152d4-6: ἀλλ' ἐὰν ὡς μέγα προσαγορεύῃς, καὶ μικρὸν φανεῖται, καὶ ἐὰν βαρὺ, κοῦφον, σύμπαντά τε οὕτως). L'ultima espressione, «e così per tutte le altre» (152d5-6: σύμπαντά τε οὕτως), estende l'applicazione di quanto illustrato nell'esempio a tutti i caratteri. La dottrina del flusso è supposta essere valida per spiegare percezioni conflittuali non solo di tipo sensoriale ma di tutti i tipi di percezioni-apparenze fino alle opinioni. E ciò vale non solo per i predicati ma per tutte le cose (cfr. soggetti). Qui infatti non sono in gioco soltanto predicati (come sembrerebbe se si rimanesse alla lettera dell'esempio), che necessitano di essere completati⁸⁷ attraverso il riferimento all'individuo a cui la cosa appare in un certo modo, per cui è tale, che la percepisce così o alla cosa in confronto a cui appare, è in una data maniera. Significativamente l'esempio si conclude con la spiegazione: «perché niente è uno, né qualcosa, né di una certa qualità» (152d6: ὡς μηδενὸς ὄντος ἑνὸς μήτε τινὸς μήτε ὁποιοῦν), che potrebbe essere un'ennesima formulazione della teoria segreta di Protagora (se non la correzione della prima alla luce del corollario). E confluisce nell'altra affermazione in 152e1.

La ricaduta del corollario sul linguaggio è evidente e non potrebbe essere più catastrofica secondo alcuni interpreti⁸⁸. Se nessuna cosa è in sé e per sé una, viene meno non soltanto la possibilità di affermare o negare di un dato soggetto un certo predicato, assegnargli una qualche qualità, descriverlo con un aggettivo, attribuirgli delle caratteristiche, ma addirittura la possibilità stessa di designarlo, indicarlo, definirlo e farne l'oggetto di un discorso⁸⁹. Predicati contrari, come grande e piccolo, pesante e leggero, diverrebbero inseparabili secondo qualche studioso⁹⁰. Ma non

⁸⁶ Cfr. A.M. IOPPOLO, *op.cit.*, p.XX.

⁸⁷ Cfr. J.M. COOPER, *Plato's Theaetetus...cit.*, p.28 e sgg. Secondo Cooper nell'analisi delle difficoltà circa la grandezza e il numero Socrate indica come la teoria del divenire nel passo 152d è supposta giustificare la condotta dei predicati incompleti.

⁸⁸ Cfr. *infra* capitolo terzo.

⁸⁹ Cfr. D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism...cit.*, p.39: «Nothing is anything in itself, in that there are no determinate (i) subjects or (ii) predicates for us to speak of ('you could not correctly call it (i) *such and such a thing*, or (ii) of *such and such a kind*'; 152d3-4)».

⁹⁰ Cfr. A.M. IOPPOLO, *op.cit.*, p.XX.

si tratta solo di questo. Definita una cosa in un modo, questa diviene il suo contrario, cambia nel suo opposto. Non solo una stessa cosa appare con aspetti conflittuali a persone diverse, ma essa stessa muta qualità, diviene altra sostanza. Appena imbrigliata una cosa in un nome, un aggettivo, una qualche qualificazione, essa sfugge alla definizione cambiando. Lo stesso verbo “essere” risulta non idoneo a esprimere il divenire delle cose, come spiega un’altra formulazione della teoria del flusso: «A partire dalla traslazione, invece, e dal movimento e dalla mescolanza reciproca divengono tutte le cose che noi diciamo appunto che sono, impiegando un *termine scorretto*» (152d7-e1). Tutte le cose derivano dalla traslazione, dal moto e dal congiungersi delle stesse cose fra di loro. Tutte le cose divengono. Fluiscono.

Le difficoltà del linguaggio sottese a questa dottrina sono insinuate nell’argomentazione, ma non sviluppate fino in fondo: il linguaggio stesso sotto certi aspetti potrebbe collassare. A ben guardare, però, qui si fa solo problema di correttezza di termini, di adeguatezza di espressioni.

Secondo Socrate la dottrina del flusso sarebbe suffragata da una serie di otto prove riconducibili a due tipologie di argomenti (152e1-153d5)⁹¹. La prima prova è data dalla concordanza su questa teoria di tutti i sapienti-filosofi –eccezion fatta per Parmenide– Protagora, Eraclito, Empedocle. La seconda prova è costituita dall’accordo tra i poeti sommi nell’uno e nell’altro genere di poesia: nella commedia Epicarmo, nella tragedia Omero. A questo proposito Socrate offre l’esegesi del verso omerico «generatore degli dèi fu Oceano e madre Teti» (*Iliade* XIV, 201), che significherebbe che «tutte le cose sono generazioni del flusso e del movimento» (152d8: πάντα εἴρηκεν ἔκγονα ὅης τε καὶ κινήσεως). Ironicamente chiede: «Chi potrebbe opporsi a un tale esercito e a uno stratega come Omero senza diventare *ridicolo*?». Da quest’esercito ha già escluso Parmenide, che più avanti, nel corso del dialogo, sarà definito «venerando e terribile». Il tema del ridicolo sarà ripreso da Socrate a breve e fornirà l’occasione per dimostrare la necessità di passare alla dottrina del flusso.

Prima e seconda prova sono argomenti che si appellano all’autorità di sapienti, tirando in ballo da un lato, accanto al già menzionato Protagora, i nomi di Eraclito ed Empedocle (senza riportare alcuna citazione dalle loro opere), dall’altro lato Epicarmo e Omero (menzionando un solo suo verso). La terza prova apre la tipologia degli argomenti che fanno leva su quei segni ritenuti sufficienti (cfr.153a6: σημεία ἱκανά) per dimostrare indirettamente che il cosiddetto “essere” ovvero il “divenire” è dato dal movimento, mentre il “non essere” e il “perire” è dato dalla quiete (cfr.153a5-7). Il calore e il fuoco che generano e reggono tutte le altre cose, sono a loro volta generati dal movimento e dallo sfregamento (cfr.153a7-9): «non sono forse queste le origini del fuoco?»(153a10). La quarta prova fa riferimento alla schiatta degli esseri viventi che vien generata da questi stessi elementi (cfr.153b2-3). La quinta prova considera la condizione del corpo dell’uomo che si rovina con l’ozio e la pigrizia, mentre si mantiene molto a lungo con l’esercizio fisico e il movimento (cfr.153b5-7). Il sesto argomento passa a valutare la buona condizione che nell’anima si acquista con l’apprendimento e con la cura, che sono movimenti, e si mantiene e diventa migliore, mentre con la placidità che è assenza di apprendimento e di cura, non impara nulla e dimentica anche quello che impara (cfr.153b9-c2): il movimento è pertanto un bene per l’anima e per il corpo, mentre l’altra invece è il contrario (153c4-5). La settima prova è data dall’assenza dei venti e dalla tranquillità del mare e altre cose simili, che dimostrerebbero che la calma corrompe e rovina e il contrario, invece, mantiene (cfr.153c7-9). L’ottava prova torna a menzionare Omero ed è rappresentata dalla famosa corda d’oro, che niente altro è se non il sole –come il poeta dice nell’*Iliade*, VIII, 18 sgg.–, e rende chiaro che, finché esiste l’orbita dell’universo

⁹¹ Cfr. T. CHAPPELL, *op.cit.*, pp.65-66.

che si muove e anche il sole, tutte le cose esistono e si mantengono tra gli dèi e per gli uomini, ma se tutto questo si arresta, come avvinto nei ceppi, ogni cosa andrebbe in rovina e tutto, come si suol dire, finirebbe sottosopra (cfr.153c9-d5).

Che la serie di otto prove non dimostrino granché è evidente. Gli argomenti addotti non sono pregnanti: alcuni sono argomenta *ex autoritate*; altri *non sequitur*⁹². C'è dell'ironia sottile o interna contraddizione nel fare accordare tanti sapienti e farli persistere nel sostenere la stessa cosa, contraddicendo se stessi, che ogni cosa cambia⁹³.

La dottrina del flusso viene in genere definita dottrina eraclitea, ma nel testo anche la posizione del filosofo di Efeso non è considerata isolatamente ma combinata con altre e in più, rispetto a quanto fatto finora, costruita dialetticamente contro Parmenide. Il fatto che Socrate recluti un esercito per sostenere Protagora, un esercito capitanato da Omero, non solo ne evidenzia il carattere agonale e combattivo, ma anche il bersaglio contro cui è condotta quella guerra. Si ricordi che nel prologo Teeteto è ricordato ferito in battaglia e malato di dissenteria (metafora del flusso) diffusasi nell'esercito. Si insiste molto sulla matrice eraclitea della dottrina del flusso, ma non si sottolinea a sufficienza la complessa struttura dialettica con cui Socrate articola quest'argomento a partire dall'attribuzione a un esercito di sapienti tra filosofi e poeti capitanati da Omero. L'ironia⁹⁴ che gli interpreti colgono in questo brano fa passare in secondo piano la struttura dialettica dell'argomentare socratico. E' come se Socrate individuasse un minimo comune denominatore tra le dottrine di Protagora, Eraclito, Empedocle, e tra i miti di poeti del calibro di Epicarmo e sopra tutti Omero, per contrapporli alla tesi di Parmenide.

Non si tratta soltanto di individuare a quali argomenti di Protagora, Eraclito ed Empedocle faccia riferimento Socrate e cogliere gli elementi ad essi comuni, ma anche di provare a stabilire in che maniera Socrate indichi che essi si sviluppino in contrapposizione a Parmenide. Lo dirà più tardi nell'evitare la digressione su Parmenide.

Socrate cita dei versi di Omero (*Iliade* XIV, 201, 302), ma il contesto dell'*Iliade*, dove questi versi compaiono è quello dove Era mente a Afrodite e Zeus allo scopo di sedurre e quindi immobilizzare Zeus. Secondo alcuni sarebbe una sorta di razionalizzazione dell'allegoria dei presocratici⁹⁵.

Dapprima Socrate interpreta Protagora come un relativista poi progressivamente mostra come, dal punto di vista che Teeteto deve assumere se vuole che percezione risulti conoscenza, il relativismo debba essere inteso come interdipendente dal cambiameto, quasi fino a proporre una sorta di identificazione tra apparire di relazione e apparire di cambiameto. Nell'ottica protagorea, a detta di Socrate, un termine (che con l'esempio del freddo si configura come un predicato, ma non necessariamente è solo tale) va assunto in relazione all'individuo per cui è tale, a cui appare tale, che lo sente tale. Poi con un ulteriore passaggio che ha l'aria del chiarimento, ma che è un'altra correzione di rotta⁹⁶, Socrate mostra che un termine va sì preso in relazione a chi o a ciò in confronto a cui è in un certo modo, ma avverte che tale termine deve essere inteso esprimere il suo divenire in connessione a chi o a ciò che è in quel modo.

⁹² Cfr *ivi*, p.66.

⁹³ Cfr. R.M. POLANSKY, *op.cit.*, p.85 n.20.

⁹⁴ Cfr. T. CHAPPELL, *op.cit.*, p.66 «the passage is an exercise in parody».

⁹⁵ Cfr. R.M. POLANSKY, *op.cit.*, pp.88-89.

⁹⁶ Cfr. J.M. COOPER, *Plato's Theaetetus...cit*, p.28 e sgg.

4. Le difficoltà relative alle apparenze conflittuali e la necessità della dottrina del flusso (153d-155c)

La strategia di Socrate non è presentare e discutere la dottrina di Protagora isolatamente, ma interpretarla dialetticamente, come parte attiva di una combinazione di più tesi, come additivo aggiunto, e in qualche modo accorpato, alla definizione di Teeteto, per esaltare o attenuare alcuni aspetti o proprietà dell'originaria RT2, un additivo –la dottrina di Protagora– che non è un elemento semplice, bensì, a sua volta, è un composto, uno strano miscuglio di composti (Hm, Rf, Rp).

Seguire lo sviluppo delle argomentazioni di Socrate per accertare e verificare la tenuta della dichiarata coincidenza della definizione di Teeteto, del *dictum* protagoreo e della teoria del flusso, in 151e-160e, risulta quanto mai problematico, perché l'assimilazione delle tesi chiamate in causa (ben più delle tre menzionate) avviene attraverso sospette equivalenze di *slogan*, attraverso tendenziosi slittamenti semantici, attraverso presunte rivelazioni di misteri (152c; 155e-156a), nonché attraverso colpi di scena (Protagora prende la parola, interroga Teeteto, cfr.154c; rimprovera chiunque assuma un protagorismo di facciata, cfr.154b6-8) e attraverso la soluzione di *puzzles* da sciogliere con il ricorso al concetto di cambiamento (intrinseco), per non ritrovarsi a sostenere affermazioni strane e ridicole (154b). Per mostrare la necessità di adottare la dottrina del flusso per chi abbraccia la prospettiva protagorea, Socrate infatti mette a punto dei paradossi a cui ci si sottrarrebbe argomentando non più in termini di relazione ma in termini di cambiamento. Di fronte ai problemi delle apparenze conflittuali, Socrate offre la soluzione che Protagora avanzerebbe dal suo punto di vista, o meglio da quello che la levatrice considera il punto di vista dell'Abderita, il punto di vista che, attraverso una fittizia divulgazione di misteri e di dottrine radicati in una sapienza arcaica e tramandati ai più sotto forma di enigmi, attribuisce al sofista: il punto di vista della teoria del flusso. Dinanzi alle perplessità sollevate dalle apparenze conflittuali e alle trappole preparate da Socrate, si sarebbe costretti, per evitare di fare affermazioni strane e ridicole, ad assumere una prospettiva più estrema.

E come per il *dictum* protagoreo, anche per la teoria del flusso Socrate opera una serie di "lievi" spostamenti d'asse del discorso e di "piccoli" cambiamenti di rotta del ragionamento, che gli consentono di modellare, a suo piacimento, per il suo scopo, quanto inizialmente esposto. Ancora una volta, in 155e-156a come in 152c (e in 148e-151d, per la sua tecnica maieutica), la levatrice svela verità tenute nascoste: ora la dottrina del flusso della percezione, prima la dottrina del flusso. In 152c rivela la dottrina del flusso come una verità trasmessa da Protagora in gran segreto ai suoi discepoli e camuffata in discorsi oscuri per la gente comune; in 155e-156a mette a parte Teeteto della dottrina del flusso della percezione come di un mistero di gente assai raffinata, che i non iniziati non devono ascoltare.

Prima che la dottrina del flusso di antica matrice (152c-153d), grazie alle rivelazioni e agli smascheramenti della levatrice, lasci posto alla versione più radicale di raffinati anonimi filosofi applicata alla percezione (155c-157c), Platone presenta Socrate e Teeteto adoperarsi a fare delle supposizioni (153d6-155c7), che sono sembrate delle scioccanti implicazioni⁹⁷, o quanto meno delle strane conseguenze⁹⁸, tratte dalla versione moderata della teoria del flusso, se non dei singolari

⁹⁷ Cfr. T. CHAPPELL, *op.cit.*, p.67: «Three shocking implications of Flux [...] These shocking implications, Socrates says, give the phenomenal subjectivist his reason to reject the entire object/quality metaphysics, and to replace it with a metaphysics of the flux much of the content of which has already appeared». Lo studioso liquida tutto il passo in 154a9-155c6 come la terza implicazione: «Changes in a thing's qualities are not so much changes in that thing as in perception of that thing».

⁹⁸ Cfr. D. BOSTOCK, *op.cit.*, p.58.

preliminari⁹⁹ della più estrema teoria della percezione. Le osservazioni in 153d6-155c7 hanno suscitato in più di qualche interprete l'imbarazzo di non riuscire a spiegare le difficoltà dei puzzles dei dadi e del confronto della corporatura di Socrate con quella di Teeteto senza rilevare contestualmente nel ragionamento che Socrate attribuisce a Protagora una certa confusione, in certi casi imputata addirittura a Platone¹⁰⁰.

Per spiegare le apparenze conflittuali, Socrate presenta degli esempi relativi alla grandezza e ai dadi architettandoli come dei paradossi. Con una mossa a sorpresa, Socrate fa entrare in scena -nella scena dei suoi discorsi- Protagora (154c) per rimproverare se stesso e Teeteto di essere relativisti.

In 153d6 Socrate comincia con l'invitare Teeteto a fare alcune considerazioni a proposito della teoria del flusso. In primo luogo, da quanto si evince da 153d6-e1, le qualità non hanno alcuna esistenza indipendente. Quello che viene chiamato, per esempio, colore bianco non esiste come un qualcosa d'altro fuori e dentro gli occhi, non gli si deve assegnare un qualche luogo né nel soggetto né nell'oggetto, perché altrimenti starebbe fermo e non si genererebbe nel divenire. In secondo luogo, da quanto risulta in 153e3-154a8, le singole qualità non hanno alcuna esistenza indipendente dall'incontro tra il singolo soggetto che percepisce e il singolo oggetto che viene percepito. Quello che viene definito come singolo colore, bianco, nero o altro che sia, apparirà generato dall'incontro degli occhi con il movimento che viene loro incontro, non sarà pertanto né ciò che viene incontro né ciò che è incontrato, ma «qualcosa che si è generato di intermedio a entrambi e proprio di ciascuno» (154a1: μεταξὺ τι ἐκάστω ἴδιον γεγονός). Ne consegue che ogni cosa o qualità ha, per così dire, una dimensione *privata*¹⁰¹, differente da uomo a uomo, da animale ad animale, cane o altro che sia (cfr. 153e4-154a4). Di più, ogni cosa o qualità ha una dimensione *privata momentanea* che cambia come cambia il soggetto che la percepisce. Socrate chiede a Teeteto: «sei fermamente convinto (cfr. 154a7: ἔχεις ...ἰσχυρῶς) che una qualunque cosa può apparire simile a te e a un altro uomo? (cfr. 154a6-7: ἄλλω ἀνθρώπῳ ἄρ' ὁμοιον καὶ σοὶ φαίνεται ὅτι οὖν;) o piuttosto di gran lunga che neppure a te la cosa appare la stessa per la ragione che neppure tu rimani mai simile a te stesso? (cfr. 154a7-8: ἢ πολὺ μᾶλλον ὅτι οὐδὲ σοὶ αὐτῷ ταῦτόν διὰ τὸ μηδέποτε ὁμοίως αὐτόν σεαυτῷ ἔχειν;)». A Teeteto *pare* questo di gran lunga più che quello. In questo flusso di tesi, Teeteto sarà in grado di tenerne ferma qualcuna?

La battuta di Socrate in 154a6-8 esplicita un altro slittamento di prospettiva: il ragionamento fin qui condotto prende in considerazione le cose che possono apparire diverse a individui diversi nello stesso momento (si pensi all'esempio del vento), ora le cose possono apparire diverse allo stesso individuo in momenti diversi (già da 152d dove era cominciato il passaggio)¹⁰². Nel primo caso, si tratta di simultanee predicazioni di diverse qualità che appaiono conflittuali a soggetti diversi, nel secondo caso si tratta di successione tendenzialmente infinita di

⁹⁹ Cfr. J. MCDOWELL, *op.cit.*, pp.130-137 distingue tra "preliminary account of perception" in 153d-154a e "some puzzle" in 154b-155d; lo studioso definisce 153e-154a «an outline of how perception works. This passage does not correspond in detail with the fuller account of perception at 155d-157c».

¹⁰⁰ Cfr. sull'argomento R.S. BLUCK, *The puzzles of size and number in Plato's Theaetetus* in "Proceedings of the Cambridge Philological Society" 1961, pp.7-9.

¹⁰¹ Cfr. D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism...cit.*, p.40: «Why then should privacy depend on the flux, that is, on perpetual and universal becoming? The answer is hinted at next, at 154b1-6. Suppose that an object you perceive as large, white, or hot actually *is* large, white, or hot. If you assume in this way that your perception directly reads off the object's proprieties, you will be unable to explain why, for some other observer whose viewpoint there is no reason to consider less privileged, it is small, yellow, or cold. If, on the other hand, it simply *becomes* large, white, or hot in virtue of the encounter occurring at this moment between you and it, there is nothing to prevent its becoming small, yellow, or cold in some different encounter».

¹⁰² Cfr. J.M. COOPER, *Plato's Theaetetus...cit.*, p.

proprietà sempre diverse che appaiono conflittuali allo stesso soggetto. Anzi, lo stesso soggetto non può appellarsi ad alcuna identità, coinvolto com'è anch'esso nel flusso perenne. Sono così introdotti la variabile tempo e il tema del cambiamento.

A questo punto si innesta la polemica tra gli interpreti su come sciogliere il problema delle apparenze conflittuali e, in particolare, su come leggere 153d-154b. Non è facile stabilire se le cose appaiono diverse, perché relative ai singoli soggetti percipienti e di per se stesse non mutano¹⁰³, o se le cose appaiono diverse, perché le stesse cose mutano¹⁰⁴. Il testo è strutturalmente e intenzionalmente ambiguo, dal momento che fino ad un certo punto Socrate illustra la posizione di un Protagora relativista (seppure letto da Hm a Rf), e poi passa ad amalgamare quella posizione ad una forma di eraclitismo, a costruire un protagorismo teso a coincidere con la teoria del flusso o necessitato ad adottarla per non cadere in contraddizione. La soluzione che Socrate suggerisce al suo Protagora deve tener conto di quanto rivelato in 152c-153d e ribadito in 156a5: Protagora ha da essere reinterpretato come custode, seguace ed esponente di quella sapienza arcaica che è la dottrina del flusso e coerente ad essa fino all'estremo.

In 154b1-6 Socrate espone due ipotesi circa quelle relazioni tra oggetto e soggetto che fanno sembrare il primo, o il secondo, grande o bianco o caldo rispetto ad un'altra cosa con cui viene stabilita un'altra relazione, senza che l'oggetto stesso, o il soggetto medesimo, lo sia diventato. In 154b1-4 Socrate fa una prima ipotesi circa quelle relazioni tra un soggetto e più oggetti che fanno sembrare a chi percepisce una cosa grande o bianca o calda rispetto ad una seconda cosa, senza che la prima sia diventata grande o bianca o calda: «Se dunque ciò a cui ci commisuriamo o che tocchiamo fosse grande o bianco o caldo (οὐκοῦν εἰ μὲν ᾧ παραμετρούμεθα ἢ οὐ ἐφαπτόμεθα μέγα ἢ λευκὸν ἢ θερμὸν ἦν), non diventerebbe mai diverso per il fatto di entrare in contatto con un altro (οὐκ ἂν ποτε ἄλλω προσπεσὼν ἄλλο ἂν ἐγγέγονει), dal momento che non muta affatto in se stesso (αὐτὸ γε μηδὲν μεταβάλλον)».

In 154b5-6 fa una seconda ipotesi circa quelle relazioni tra più oggetti e un soggetto che fanno sembrare chi percepisce grande o bianco o caldo senza aver subito alcuna modificazione: «Se viceversa ciò che si commisura o tocca fosse ciascuna di queste qualità (εἰ δὲ αὐτὸ παραμετρούμενον ἢ ἐφαπτόμενον ἕκαστον ἦν τούτων), non potrebbe mai a sua volta diventare diverso per il fatto che un altro oggetto gli si vada incontro o subisca qualche modificazione, dal momento che in se stesso¹⁰⁵ non subisce nessuna modificazione (οὐκ ἂν αὐτὸ ἄλλου προσελθόντος ἢ τι παθόντος αὐτὸ μηδὲν παθὼν ἄλλο ἂν ἐγένετο)».

Si notino le espressioni scelte da Socrate «l'oggetto al quale ci misuriamo» (παραμετρούμεθα) e «chi misura» (παραμετρούμενον), che fanno eco -o il verso- al principio Hm, e gli aggettivi grande o bianco o caldo abbinati al verbo «toccare» che tentano di ridurre il protagorismo ad una forma di "sensismo".

La battuta di Socrate con la doppia ipotetica in 154b si chiude con la menzione di Protagora che potrebbe rimproverare che si stanno facendo, senza criterio, asserzioni straordinarie e grottesche: «E così, caro mio, noi saremmo costretti, in certo modo a dire cose strane e ridicole troppo facilmente (154b6-7: ἐπεὶ νῦν γε, ὦ φίλε, θαυμαστά τε καὶ γελοῖα εὐχερῶς πως ἀναγκάζομεθα λέγειν), come potrebbe affermare Protagora e chiunque prende a dimostrare le sue stesse tesi (154b7-8: ὡς φαίη ἂν Πρωταγόρας τε καὶ πᾶς ὁ τὰ αὐτὰ ἐκείνῳ ἐπιχειρῶν λέγειν)».

¹⁰³ Relativismo percettivo di M.F. BURNYEAT, *Conflicting Appearances* in "Proceedings of the British Academy" 1979, pp.69-111.

¹⁰⁴ Infallibilismo di G. FINE, *Conflicting Appearances* ... cit.

¹⁰⁵ Cfr. A.M. IOPPOLO, *op.cit.*, p.227 n.38 e n.39 e G. FINE, *Conflicting Appearances* ... cit., in particolare p.119, per alcuni rilievi alla traduzione di αὐτὸ, che indica l'oggetto e non ciò che l'oggetto è in sé.

La situazione è paradossale: dopo aver fatto sostenere a Protagora la dottrina del flusso, Socrate fa l'ipotesi di qualcosa che è in relazione ad altro ma che non sarebbe coinvolto nel mutamento. Di fronte a quest'ipotesi, Protagora stesso -il Protagora che è stato spinto da Socrate dal relativismo di Hm, Rf, Rp alla teoria del flusso- protesterebbe. Teeteto è disorientato («Cosa? E quali cose vuoi dire?»; 154b9: πῶς δὴ καὶ ποῖα λέγεις;).

Il sofista sostenitore della dottrina del flusso avrebbe ragione a obiettare che Socrate e Teeteto, rimasti fermi al relativismo senza cambiamento, al protagorismo di facciata, se ammettessero la doppia ipotetica di 154b, sosterebbero cose strane e assurde. Per spiegare perché Protagora potrebbe accusarli di dire cose strane e assurde, Socrate avanza delle perplessità che riguardano numeri e grandezze, introducendo l'esempio dei dadi (154c1-5; 155b5-6) e l'esempio del confronto di corporatura di Socrate e Teeteto (155b6-c4) intervallati da osservazioni di metodo (154d3-155a1), dall'esame delle apparenze e dall'esplicitazione di tre punti controversi (155a1-b5).

L'esempio dei dadi è presentato da Socrate per illustrare i casi ipotizzati in 154b e per mettere alla prova Teeteto se è in grado di assumere e difendere la prospettiva della dottrina del flusso attribuita a Protagora: «Considera un piccolo esempio (σμικρὸν λαβὲ παράδειγμα) e saprai ciò che voglio dire (καὶ πάντα εἶση ἃ βούλομαι): se tu, a sei astràgali, poniamo, ne metti accanto quattro (ἀστραγάλους γάρ που ἔξ, ἂν μὲν τέτταρας αὐτοῖς προσενέγκῃς), diciamo che i sei sono più dei quattro, e precisamente una volta e mezza (πλείους φαμέν εἶναι τῶν τεττάρων καὶ ἡμιολίους), se invece ne metti vicino dodici, sono di meno ed esattamente la metà (ἐὰν δὲ δώδεκα, ἐλάττους καὶ ἡμίσεις). E non sarebbe neppure ammissibile dire diversamente. O tu lo ammetteresti? (καὶ οὐδὲ ἀνεκτὸν ἄλλως λέγειν ἢ σὺ ἀνέξῃ;)» (154c1-5).

Poiché il giovane matematico è pronto a negare seccamente di potere concedere che ci si possa pronunciare in modo differente (154c6), Socrate incalza: «Se Protagora o qualcun altro ti chiedesse (ἂν σε Πρωταγόρας ἔρηται ἢ τις ἄλλος): 'Teeteto, è possibile che qualcosa diventi più grande o più numeroso altrimenti che per accrescimento? (ὦ Θεαίτητε, ἔσθ' ὅπως τι μείζον ἢ πλεον γίγνεται ἄλλως ἢ ἀύξηθέν;)' cosa risponderesti? (τί ἀποκρινῇ;)» (154c7-9).

Il giovane replica che se deve rispondere quel che gli sembra alla domanda di adesso (154c10-d1: ἐὰν μὲν, ὦ Σώκρατες, τὸ δοκοῦν πρὸς τὴν νῦν ἐρώτησιν ἀποκρίνωμαι), dice che non è possibile (154d1: ὅτι οὐκ ἔστιν), ma se deve farlo in risposta a quella di prima, badando a non contraddirsi (154d1-2: ἐὰν δὲ πρὸς τὴν προτέραν, φυλάττων μὴ ἐναντία εἶπω), dice che è possibile (154d2: ὅτι ἔστιν). Di fronte all'ipotetica domanda di Protagora sulla possibilità che ci siano altri modi, oltre l'accrescimento, perché qualcosa diventi più grande o numeroso (154c7-9), Teeteto è tentato di escludere altre possibilità, ammettendo soltanto il divenire per crescita e quindi per cambiamento intrinseco. Di fronte alla comparazione di sei dadi a quattro e poi a dodici, Teeteto è incline a ricorrere alla spiegazione delle apparenze di relazione senza cambiamento, nel qual caso, nonostante l'intento del giovane di non contraddirsi, avrebbe ragione Protagora ad ammonire lui e Socrate. Una risposta che non prevede il cambiamento sarebbe, secondo il rimprovero del Protagora di Socrate, una risposta ridicola e strana. Protagora redarguirebbe chi non tiene conto dell'interdipendenza tra apparenza di relazione e apparenza per mutamento, finendo col dire cose strane e ridicole.

Il paradosso sul numero e sulla grandezza, esemplificato con la perplessità sui dadi, è introdotto da Socrate per illustrare, dal punto di vista che attribuisce a Protagora, la necessità di adottare la teoria del flusso, pena il ridicolo e la contraddizione. Quello dei dadi secondo la prospettiva offerta da Socrate dovrebbe essere un esempio di contraddizione in cui si incorre quando si dice che la cosa percepita è grande o bianca o calda in relazione ad altro senza coinvolgere in alcun modo il mutamento. Nella prospettiva protagorea della dottrina del flusso, gli

astràgoli hanno cambiato rapporti e per questo sono mutati: variati i riferimenti, stabilite nuove relazioni, gli astràgoli diventano più o meno numerosi.

Il paradosso potrebbe essere risolto senza coinvolgere alcun cambiamento e questa dovrebbe essere la soluzione che Socrate sarebbe tenuto a offrire a Protagora se considerasse il sofista un relativista percettivo, se mantenesse il protagorismo nei limiti del relativismo. Poiché Socrate però ha interesse a fare di Protagora un sostenitore della dottrina del flusso, deve spingere Protagora a cacciarsi su posizioni più radicali e forzare il relativismo a essere interdipendente con la dottrina del flusso. Nella prospettiva della dottrina del flusso fatta assumere a Protagora, gli astràgoli cambiano non solo rispetto ai riferimenti presi ma anche in se stessi. Se si ammettesse che non cambiano, Protagora ci accuserebbe di dire cose assurde e ridicole. Per Protagora il cambiamento è reale (non un semplice Cambridge-cambiamento¹⁰⁶).

L'esempio dei dadi viene fatto da Socrate per mostrare la necessità dal punto di vista di Protagora di adottare la dottrina del flusso. Non si tratta di riflettere soltanto sulle relazioni tra numeri, ma di considerare questi stessi numeri in movimento. La scelta degli astràgoli per illustrare quanto sostenuto da Protagora non è casuale. L'astràgolo è materiale organico¹⁰⁷ (quindi come tale soggetto al mutamento intrinseco) e veniva usato come dado da lanciare (movimento relativo). Va osservato inoltre che i rapporti tra i dadi non sono stabiliti simultaneamente, ma in momenti successivi. Nell'esempio dei rapporti di statura tra Socrate e Teeteto viene fatto trascorrere addirittura un anno. L'esempio dei sei dadi confrontati a quattro, e poi a dodici, così come l'esempio della statura di Socrate misurata su quella di Teeteto un anno prima, e poi un anno dopo, quando solo l'altezza del giovane è cresciuta, a dispetto di quella dell'altro, illustrerebbero la necessità tutta protagorea di spiegare l'apparenza di relazione come apparenza di un perenne mutamento.

E' interessante mettere in evidenza la strategia messa in opera da Socrate che cede la parola a un immaginario Protagora, gli lascia interrogare Teeteto e mettere in guardia il giovane e chiunque altro assume il punto di vista dell'Abderita dal dire cose strane e ridicole rimanendo alla superficie del suo *dictum* ovvero al protagorismo relativista di facciata.

Nel lodare Teeteto («Bene, per Era, caro amico, divinamente») per la sua ambivalente risposta di 154c10-d2 alla domanda di Protagora, Socrate si serve di un verso dell'*Ippolito* per illustrare cosa capiterà al giovane: «Ma se tu rispondi che è possibile ne conseguirà una situazione euripidea 'Sarà la nostra lingua a non essere inconfutabile, ma non il pensiero'¹⁰⁸». L'apprezzamento rivolto a Teeteto contiene una sospetta invocazione a Era, anziché ad Artemide sotto la cui protezione avvengono i parti delle gestanti: Socrate si ricollega indirettamente al contesto dell'*Iliade*, a cui ha già alluso nella menzione dell'ottava prova della dottrina del flusso, quando Era mente a Afrodite e Zeus per sedurre e immobilizzare Zeus?

Socrate fa delle osservazioni di metodo che lo contrappongono ai sofisti: «se tu ed io fossimo abili e sapienti (οὐκοῦν εἰ μὲν δεινοὶ καὶ σοφοὶ ἐγὼ τε καὶ σὺ ἡμεῖς) e avessimo completato l'esame di tutte le questioni del pensiero (πάντα τὰ τῶν φρενῶν ἐξητακότες), non ci rimarrebbe ormai che il lusso di metterci vicendevolmente alla prova (ἤδη ἂν τὸ λοιπὸν ἐκ περιουσίας ἀλλήλων ἀποπειρώμενοι) e, scontrandoci alla maniera dei sofisti in un combattimento del genere (συνελθόντες σοφιστικῶς εἰς μάχην τοιαύτην), controbattere l'uno all'altro argomenti con argomenti (ἀλλήλων τοὺς λόγους τοῖς λόγοις ἐκρούομεν). Ora, invece, dato che siamo

¹⁰⁶ Cfr. G. FINE, *Conflicting Appareances* ... cit., p.127.

¹⁰⁷ L'astràgalo è l'osso del piede che si articola con la tibia e il perone in alto, il calcagno in basso e lo scafoide in avanti. Quello della capra e del montone veniva adoperato come dado a quattro facce dagli antichi per vari giochi.

¹⁰⁸ Cfr. Euripide, *Ippolito*, 12.

incompetenti, vorremo anzitutto considerare che cosa mai siano in rapporto a se stesse le cose che pensiamo (νῦν δὲ ἅτε ἰδιῶται πρῶτον βουλευσόμεθα θεάσασθαι αὐτὰ πρὸς αὐτὰ τί ποτ' ἐστὶν ἃ διανοούμεθα), per vedere se ci risultino coerenti tra loro oppure no assolutamente (πότερον ἡμῖν ἀλλήλοις συμφωνεῖ ἢ οὐδ' ὁπωσιοῦν)».

Il mettere alla prova, il saggiarsi l'un l'altro, l'ἀποπειρᾶσθαι, connota l'atteggiamento dei sofisti, che vengono a contesa e ribattono argomenti con argomenti. Poco dopo, in 157c, un Teeteto sempre più disorientato chiede a Socrate se condivide le cose che dice o lo sta mettendo alla prova (εμοῦ ἀποπειρᾶ): il verbo ἀποπειρᾶσθαι svela una relazione con la menzogna.

Tenuto conto del molto tempo a disposizione (cfr. πάνυ πολλὴν σχολὴν ἔχοντες), Socrate dal canto suo esorta a riprendere a indagare tranquillamente da capo (πάλιν ἐπανασκευόμεθα), senza lasciarsi prendere dall'inquietudine, senza insofferenze (οὐ δυσκολαίνοντες). Il verbo δυσκολαίνειν indica il comportamento ostruzionistico dell'interlocutore che fa il "difficile", che non fa obiezioni pertinenti, che non sopporta di essere confutato, che non si attiene alle regole della discussione o del gioco¹⁰⁹. Difficile (δύσκολος) non può certo dirsi Teeteto, come riconoscerà a breve Teodoro (161a). Il verbo δυσκολαίνειν è da leggere in relazione all'ἀποπειρᾶσθαι dei sofisti, pratica che poco dopo Teeteto è tentato di ascrivere a Socrate.

Socrate sprona il giovane a sottoporre realmente se stessi ad esame (cfr. ἀλλὰ τῷ ὄντι ἡμᾶς αὐτοὺς ἐξετάζοντες) per vedere che cosa mai sono queste apparizioni interiori (cfr. ἅττα ποτ' ἐστὶ ταῦτα τὰ φάσματα ἐν ἡμῖν;).

L'indagine, l'ἐξετάζειν, ha per oggetto ultimo i φάσματα: quell'apparire percettivo che include ambiguamente opinione e sensazione, quell'apparire di relazione rivelatosi apparire di mutamento. L'esame (cfr. ὦν πρῶτον ἐπισκοποῦντες) rivela

- a in primo luogo che nulla mai può diventare maggiore o minore, né di volume né di numero, finché resta eguale a se stessa (μηδέποτε μηδὲν ἂν μείζον μηδὲ ἐλαττον γενέσθαι μήτε ὄγκῳ μήτε ἀριθμῷ, ἕως ἴσον εἴη αὐτὸ ἑαυτῷ),
- b in secondo luogo che ciò, a cui nulla viene aggiunto né sottratto, né si accresce né diminuisce, ma resta sempre uguale (δεύτερον δὲ γε, ὧ μήτε προστιθεῖτο μήτε ἀφαιροῖτο, τοῦτο μήτε ἀυξάνεσθαι ποτε μήτε φθίνειν, ἀεὶ δὲ ἴσον εἶναι),
- c e in terzo luogo che ciò che prima non era, non può essere dopo senza essere divenuto e divenire (ἄρ' οὖν οὐ καὶ τρίτον, ὃ μὴ πρότερον ἦν, ὕστερον ἀλλὰ τοῦτο εἶναι ἄνευ τοῦ γενέσθαι καὶ γίγνεσθαι ἀδύνατον).

Secondo Socrate questi tre punti, su cui c'è accordo, sono in lotta con se stessi nell'anima quando si fanno quelle affermazioni sui dadi, o quando si dice che Socrate, alla sua età, senza essere cresciuto né aver subito il contrario, nel giro di un anno viene a essere ora più alto di Teeteto che è giovane, poi, più piccolo, senza che nulla del suo volume sia stato sottratto, ma perché Teeteto è cresciuto. Socrate è dopo, quel che prima non era, senza esserlo diventato, perché senza il divenire è impossibile essere diventato, ma non avendo perso nulla del suo volume non sarebbe potuto diventare più piccolo. Molte altre questioni, a migliaia per migliaia, stanno in questi termini, se si è disposti ad accettare questi. A giudizio di Socrate, Teeteto è capace di seguirlo, visto che non gli sembra inesperto di tali problemi.

5. La teoria del flusso della percezione (155c-157c)

Le perplessità e la meraviglia di Teeteto dinanzi alle questioni in 153d-155c inducono Socrate a dare una spiegazione più dettagliata della teoria del flusso applicata alla percezione. In più occasioni (155d5-e2; 156c3-5) Socrate suggerisce che le difficoltà di 153d-155c sarebbero risolte alla

¹⁰⁹ Cfr. Aristotele, *Top.* 160b-161a; *Soph.El.* 75b.

luce della dottrina dei raffinati, ma Teeteto non sembra lasciarsi persuadere (157c). Il giovane passa dallo stupore iniziale di chi rimane stordito dinanzi a certe visioni/difficoltà (155c) all'incredulità di chi non riesce a capire se i discorsi di Socrate sono fatti sul serio o per prenderlo in giro (157c).

Tratta la conclusione che i tre punti esplicitati in 155a-b fanno a pugni nella nostra anima e paventata l'ipotesi che casi come quelli dei dadi e dell'esempio della sua corporatura confrontata a quella di Teeteto possano essere migliaia e migliaia, Socrate esprime l'impressione che il giovane matematico non sia nuovo a tali questioni (155c). Di fronte a ciò, Teeteto prende le distanze dicendosi straordinariamente meravigliato su cosa possano essere mai quelle visioni che, talvolta, guardate intensamente, gli danno le vertigini (155c-d). Il tono di Socrate è ambivalente e Teeteto, già di suo in difficoltà, lo avverte mettendosi sulle difensive. Anche le parole di apprezzamento per le osservazioni di Teodoro sulla natura di Teeteto¹¹⁰ e il parallelo tra la genealogia di Iris, figlia di Taumante, con l'origine della filosofia, il meravigliarsi¹¹¹, sono sospette se tese a fare di Teeteto uno strano filosofo in erba che ha lasciato intendere di non essere in grado di far seguire allo stupore iniziale la comprensione delle conseguenze della prospettiva attribuita a Protagora, mancanza di comprensione che Socrate impietosamente mette a nudo: «Comprendi oramai perché dalle affermazioni che noi attribuiamo a Protagora si abbiano conseguenze del genere o non ancora?» (155d5-e2: ἀλλὰ πότερον μανθάνεις ἤδη δι' ὃ ταῦτα τοιαῦτ' ἐστὶν ἐξ ὧν τὸν Πρωταγόραν φάμεν λέγειν, ἢ οὐκ;).

L'intento di Socrate è rivelare la verità nascosta di Protagora, che è fatta -facendo un'altra piccola deviazione di rotta- coincidere con quella di certi uomini famosi, di cui però non è riportato il nome: «E dunque mi sarai grato se di quest'uomo (χάριν οὖν μοι εἴσῃ ἐάν σοι ἀνδρός), o meglio di questi uomini rinomati (μᾶλλον δὲ ἀνδρῶν ὀνομαστών), io cercherò di investigare con te la verità del pensiero, ancora in gran parte nascosta?» (τῆς διανοίας τὴν ἀλήθειαν ἀποκεκρυμμένην συνεξερευνήσωμαι αὐτῶν;).

In maniera circospetta, in una palestra ateniese alla presenza di diverse *personae mutae*, Socrate invita Teeteto a guardare in giro e a stare attento che non abbia a sentire uno dei non iniziati (cfr. ἄθρει δὴ περισκοπῶν μή τις τῶν ἀμυνήτων ἐπακούῃ). Questi credono che non ci sia niente altro se non ciò che possono saldamente afferrare con le mani (cfr. εἰσὶν δὲ οὗτοι οἱ οὐδὲν ἄλλο οἰόμενοι εἶναι ἢ οὐ ἂν δύνωνται ἀπρὶξ τοῖν χερσὶν λαβέσθαι), mentre azioni e generazioni, e tutto quel che è invisibile, non ammettono che rientri nel rango dell'essere (cfr. πράξεις δὲ καὶ γενέσεις καὶ πᾶν τὸ ἀόρατον οὐκ ἀποδεχόμενοι ὥς ἐν οὐσίας μέρει). Secondo l'apostrofe di Teeteto, sono uomini duri e rarefatti/testardi (σκληροὺς γε λέγεις καὶ ἀντιτύπους ἀνθρώπους), e a detta di Socrate non sono amici delle Muse (cfr. εἰσὶν γάρ, ὦ παῖ, μάλ' εὖ ἄμουσοι).

Socrate intende rivelare a Teeteto i misteri di altri che sono molto più raffinati (cfr. ἄλλοι δὲ πολὺ κομψότεροι, ὧν μέλλω σοι τὰ μυστήρια λέγειν). Per questi uomini κομψότεροι il principio, dal quale dipendono anche tutte le cose dette in precedenza (ἀρχὴ δέ, ἐξ ἧς καὶ ἅ νυνδὴ ἐλέγομεν πάντα ἥρτηται, ἦδε αὐτῶν), è sintetizzabile nella formula:

«il tutto era ed è movimento e niente altro che questo»

(156a3-5: ὥς τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν).

Le considerazioni che Socrate svolgeva con Teeteto in 153d-155c, sono quindi esplicitamente connesse al principio appena rivelato che tutto è movimento. Posto il principio, viene fatta una prima distinzione in 156a5-7: «del movimento esistono due specie (τῆς δὲ κινήσεως δύο εἶδη), infinite di numero entrambe (πλήθει μὲν ἅπειρον ἐκάτερον) e aventi la possibilità una di agire e

¹¹⁰ Cfr. 155d1-2: «Non mi pare, caro amico, che Teodoro abbia opinato male sulla tua natura»

¹¹¹ Cfr. 155d2-5: «Si addice particolarmente al filosofo questa tua sensazione: il meravigliarti. Non vi è altro inizio della filosofia, se non questo, e chi affermò che Iride era figlia di Taumante come sembra, non fece male la genealogia».

l'altra di subire (δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν)». Quindi vi sono infiniti movimenti con potere di agire da un lato e infiniti movimenti con potere di subire dall'altro. Presumibilmente ad un tipo di movimento corrisponde l'altro.

Questa coppia di movimenti, senza limiti per quantità sia l'uno che ha il potere di fare sia l'altro che ha il potere di subire, si unisce e genera a due a due, in numero infinito, dei gemelli "siamesi", la sensazione e il sensibile: «Dall'accoppiamento e dallo sfregamento dell'una con l'altra si generano infinite figliolanzze, infinite di numero (ἐκ δὲ τῆς τούτων ὁμιλίας τε καὶ τρίψεως πρὸς ἄλληλα γίνεσθαι ἔκγονα πλήθει μὲν ἀπειρα), ma a coppie di gemelli (δίδυμα δέ), di cui uno è il sensibile (τὸ μὲν αἰσθητόν) e l'altro la sensazione (τὸ δὲ αἰσθησις), che sempre coincide e si genera insieme con il sensibile (ἀεὶ συνεκπίπτουσα καὶ γεννωμένη μετὰ τοῦ αἰσθητοῦ)» (156a7-b2). Socrate abbozza una lista di questi gemelli "siamesi":

le sensazioni (αἱ αἰσθήσεις)	i sensibili (τὰ αἰσθητά)
visioni (ὄψεις)	colori svariati (χρώματα...παντοδαπά)
audizioni (ἄκοαί)	i suoni (φωναί)
percezioni olfattive (ὀσφρήσεις)	
sentir freddo (ψύξεις)	
sentir caldo (καύσεις)	
i cosiddetti piaceri (ἡδοναί)	
dolori (λύπαι)	
desideri (ἐπιθυμίαι)	
paure (φόβοι)	

Le sensazioni hanno il nome che gli danno gli uomini (τὰ τοιάδε ἡμῖν ἔχουσιν ὀνόματα): moltissime hanno un nome, ma infinite sono senza nome (cfr. κεκλημέναι καὶ ἄλλαι, ἀπέραντοι μὲν αἱ ἀνώνυμοι, παμπληθεῖς δὲ αἱ ὀνομασμέναι). Socrate precisa che il genere dei sensibili sorge contemporaneamente a ciascuna di esse: colori svariati in rapporto a svariate sensazioni della vista, allo stesso modo i suoni con le sensazioni dell'udito e così le altre sensazioni derivano assieme a tutti gli altri sensibili (τὸ δ' αὖ αἰσθητόν γένος τούτων ἐκάσταις ὁμόγονον, ὅψεσι μὲν χρώματα παντοδαπαῖς παντοδαπά, ἀκοαῖς δὲ ὡσαύτως φωναί, καὶ ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσι τὰ ἄλλα αἰσθητά συγγενῇ γιγνώμενα). Ogni sensazione si genera contemporaneamente al sensibile corrispondente e ogni sensibile si genera contemporaneamente alla sensazione corrispondente. Socrate definisce questa spiegazione «mito» e la collega al discorso fatto in 153d-155c, proponendo di esaminare se perviene a una soluzione. Chiede infatti a Teeteto se capisce cosa vuol dire per loro, in relazione alle questioni precedenti (cfr. 156c3-5: τί δὴ οὖν ἡμῖν βούλεται οὗτος ὁ μῦθος, ὦ Θεαίτητε, πρὸς τὰ πρότερα;) e lo esorta a stare attento se si può portarlo a una conclusione (cfr. 156c7: ἀλλ' ἄθρει ἕαν πως ἀποτελεσθῇ).

Puntualizza il significato di quel discorso, ribadendo che esso vuol dire che tutte queste cose, come affermato, si muovono (βούλεται γὰρ δὴ λέγειν ὡς ταῦτα πάντα μὲν ὥσπερ λέγομεν κινεῖται). E fa un'ulteriore distinzione: nel loro movimento c'è velocità e lentezza (τάχος δὲ καὶ βραδυτής ἐν τῇ κινήσει αὐτῶν). «Quel che è lento ha il suo movimento nello stesso luogo e in relazione agli oggetti che si avvicinano e in tal modo appunto genera (ὅσον μὲν οὖν βραδύ, ἐν τῷ αὐτῷ καὶ πρὸς τὰ πλησιάζοντα τὴν κίνησιν ἴσχει καὶ οὕτω δὴ γεννᾷ), mentre gli oggetti generati in questo modo sono più veloci, perché si spostano ed è in questa traslazione che consiste il loro movimento naturale (τὰ δὲ γεννώμενα οὕτω δὴ θάττω ἐστίν. φέρεται γὰρ καὶ ἐν φορᾷ αὐτῶν ἡ κίνησις πέφυκεν)».

Socrate illustra la spiegazione del flusso della percezione con l'esempio della vista: «Quando l'occhio e un qualunque altro oggetto tra quelli che sono commensurabili all'occhio, con l'avvicinarsi, generino la bianchezza e la sensazione che le è connaturata (ἐπειδὴ οὖν ὁμμα καὶ ἄλλο τι τῶν τούτω συμμέτρων πλησιάσαν γεννήσῃ τὴν λευκότητά τε καὶ αἴσθησιν αὐτῇ σύμφυτον) – cose che non si sarebbero mai generate se l'uno e l'altro di questi due fosse entrato in rapporto con un altro oggetto (ἃ οὐκ ἂν ποτε ἐγένετο ἑκατέρου ἐκείνων πρὸς ἄλλο ἐλθόντος)– muovendosi allora nello spazio intermedio la visione proveniente dagli occhi (τότε δὴ μεταξὺ φερομένων τῆς μὲν ὀψεως πρὸς τῶν ὀφθαλμῶν) e la bianchezza proveniente dall'oggetto che insieme agli occhi genera il colore (τῆς δὲ λευκότητος πρὸς τοῦ συναποτίκτοντος τὸ χρῶμα), l'occhio si riempie di vista e in quel momento vede appunto ed è diventato non visione ma occhio che vede ((ὁ μὲν ὀφθαλμὸς ἄρα ὀψεως ἐμπλεως ἐγένετο καὶ ὁρᾷ δὴ τότε καὶ ἐγένετο οὐ τι ὄψις ἄλλ' ὀφθαλμὸς ὁρῶν)), mentre l'oggetto che insieme con l'occhio genera il colore si riempie di bianchezza ed è diventato, a sua volta, non bianchezza ma bianco (τὸ δὲ συγγενήσαν τὸ χρῶμα λευκότητος περιεπλήσθη καὶ ἐγένετο οὐ λευκότης ἀλλ' ἄλλὰ λευκόν) sia esso legno o pietra o qualsiasi altro oggetto a cui succeda di essere colorato di tale colore (εἴτε ξύλον εἴτε λίθος εἴτε ὀπωρὸν συνέβη χρήμα χρωσθῆναι τῷ τοιούτῳ χρώματι)» (156d3-e7).

Il colore bianco di una pietra sotto gli occhi di un dato individuo non appartiene all'oggetto, né tantomeno allo sguardo del soggetto. Il colore bianco di una pietra sotto gli occhi di un dato individuo si genera dall'incontro tra il movimento proveniente dagli organi sensoriali del soggetto che vede l'oggetto e il movimento proveniente dalla pietra che è vista dal soggetto. Il colore bianco di una pietra, se entrasse in rapporto con gli occhi di un altro individuo –o anche dello stesso soggetto in altro momento–, non si genererebbe sempre identico: l'incontro tra il movimento proveniente dagli occhi di un altro individuo –o dello stesso soggetto in altro momento– e il movimento proveniente dalla pietra darebbe vita a un'altra tonalità di bianco, se non a un altro colore, o addirittura a un altro oggetto¹¹².

L'esistere di un colore o di una qualsiasi altra proprietà di un oggetto coincide con il suo sembrare ovvero con il suo essere percepito, che è diverso a seconda del soggetto, anzi è diverso anche per uno stesso individuo a seconda del momento in cui ha luogo l'incontro tra il movimento proveniente dall'oggetto e il movimento proveniente dai suoi organi sensoriali. Ogni incontro è un evento istantaneo, unico, irripetibile¹¹³.

La spiegazione di Socrate vale esplicitamente «anche per il resto, duro, caldo e tutto quanto (καὶ τᾶλλα δὴ οὕτω, σκληρὸν καὶ θερμὸν καὶ πάντα)». Viene riformulato il principio: «si deve analogamente assumere che in sé e per sé non sono nulla (τὸν αὐτὸν τρόπον ὑποληπτέον, αὐτὸ μὲν καθ' αὐτὸ μηδὲν εἶναι), cosa che dicevamo anche prima (ὁ δὴ καὶ τότε ἐλέγομεν), ma che tutte si generano, nel loro incontro reciproco e svariate per effetto del movimento (ἐν δὲ τῇ πρὸς ἄλληλα ὁμιλίᾳ πάντα γίνεσθαι καὶ παντοῖα ἀπὸ τῆς κινήσεως), poiché è impossibile, dicono, pensare stabilmente che tanto ciò che agisce quanto ciò che subisce in esse sia qualcosa di riconducibile a uno solo dei due (ἐπεὶ καὶ τὸ ποιοῦν εἶναι τι καὶ τὸ πάσχον αὐτῶν ἐπὶ ἑνὸς νοῆσαι ὥς φασιν, οὐκ

¹¹² Se un oggetto è un insieme di proprietà e se varia anche una sola di queste proprietà, l'oggetto non è più lo stesso.

¹¹³ Cfr. D. SEDLEY, *The Collapse of Language? Theaetetus 179c-183c* in "Journal of the International Plato Society" 2003, Plato <<http://www.ex.ac.uk/plato>> 3, poi in ID., *The Midwife of Platonism...* cit., pp.89-99, in particolare p.91: "In the case of seeing a stone as white, three aspects of the process are described (156d3-e7), although we need not think of them as temporally distinct. (1) The eye and the stone come together to generate both whiteness and the matching (twinned) vision of whiteness. (2) In between the two of them, vision is travelling rapidly from the eye, whiteness from the stone. (3) The eye has been filled with vision and become as seeing eye, while the stone has been filled around with whiteness and become white".

εἶναι παγίως)». Neanche l'essere agente o paziente appartiene a un qualcosa in se stesso: «nulla infatti è agente prima di incontrarsi con il paziente né paziente prima di incontrarsi con l'agente (οὔτε γὰρ ποιοῦν ἐστὶ τι πρὶν ἂν τῷ πάσχοντι συνέλθῃ, οὔτε πάσχον πρὶν ἂν τῷ ποιοῦντι)». Una stessa cosa, uno stesso soggetto può essere agente in un momento, paziente un momento dopo: «ciò che incontrandosi con una cosa è agente, imbattendosi a sua volta in un'altra appare paziente (τό τέ τιμι συνελθὼν καὶ ποιοῦν ἄλλω αὐτὸ προσπεσὼν πάσχον ἀνεφάνη)».

Una conclusione di questa spiegazione della dottrina del flusso applicata alla percezione è la frantumazione di ogni essere. Coerentemente a questa conclusione va fatto divieto di adoperare l'espressione "essere": «da tutto ciò consegue (ὥστε ἐξ ἀπάντων τούτων), come dicevamo all'inizio (ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἐλέγομεν), che nulla è in sé e per sé uno, ma sempre diviene per qualcosa (οὐδὲν εἶναι ἐν αὐτὸ καθ' αὐτό, ἀλλὰ τι ἀεὶ γίγνεσθαι) e che si deve eliminare da ogni parte l'essere (τὸ δ' εἶναι πανταχόθεν ἐξαιρετέον), quantunque noi molte volte e anche poco fa siamo stati costretti per consuetudine ed ignoranza a farne uso (οὐχ ὅτι ἡμεῖς πολλὰ καὶ ἄρτι ἠναγκάσμεθα ὑπὸ συνηθείας καὶ ἀνεπιστημοσύνης χρῆσθαι αὐτῷ)». Secondo i κομψότεροι nessuna cosa è in sé e per sé, ma sempre diviene in relazione a un'altra. Anche il linguaggio dovrebbe esprimere il divenire di una cosa in rapporto ad un'altra. Invece il linguaggio adoperato normalmente, per consuetudine e ignoranza, per abitudine e inesperienza, fa ricorso al verbo "essere", che –avvertono i κομψότεροι– andrebbe depennato. Ad essere vietato, non è solo il verbo "essere", ma tutte le espressioni che indicano singolarità, unicità, immutabilità, fissità: «Ma non si deve (τὸ δ' οὐ δεῖ), dicono questi sapienti (ὥς ὁ τῶν σοφῶν λόγος), né si devono consentire espressioni come 'qualcosa', 'di qualcosa', 'di me', 'questo', 'quello', e nessuna altra parola che determini una stabilità (οὔτε τι συγχωρεῖν οὔτε του οὐτ' ἐμοῦ οὔτε τόδε οὐτ' ἐκεῖνο οὔτε ἄλλο οὐδὲν ὄνομα ὅτι ἂν ἴσῃ); occorre invece pronunciare espressioni conformi a natura quali 'si generano' e 'si fanno' e 'periscono' e 'si alternano' (ἀλλὰ κατὰ φύσιν φθέγγεσθαι γιγνόμενα καὶ ποιούμενα καὶ ἀπολλύμενα καὶ ἀλλοιούμενα), dato che se uno fissa qualcosa con la parola chi fa questo (ὥς ἐάν τί τις στήσῃ τῷ λόγῳ), è facile da confutare (εὐέλεγκτος ὁ τοῦτο ποιῶν). E' in questo modo, invece, che bisogna parlare sia di ciascuna cosa una per una, sia dei raggruppamenti di molte insieme (δεῖ δὲ καὶ κατὰ μέρος οὕτω λέγειν καὶ περὶ πολλῶν ἀθροισθέντων), ai quali raggruppamenti si danno appunto i nomi di 'uomo', di «pietra» e di ciascun animale e specie (ὥ δὴ ἀθροίσματι ἀνθρωπὸν τε τίθενται καὶ λίθον καὶ ἕκαστον ζῷον τε καὶ εἶδος) ».

Nella prospettiva dei κομψότεροι le espressioni da abolire sono tutte quelle al singolare che hanno la presunzione di fermare il flusso delle percezioni e contenerlo in un nome, un aggettivo, un verbo. Come non confutare chi assegna uno stesso termine a quegli infiniti, mai identici, unici, irripetibili incontri tra i movimenti provenienti dagli organi sensoriali dei soggetti e i movimenti provenienti dagli oggetti? Come non contestare chi pretende di bloccare in un unico nome un fluire di percezioni generatesi di volta in volta e di volta in volta dissoltesi? Come non contraddire chi attribuisce l'aggettivo «bianco» o pone il nome «pietra» a quanto viene esperito nel suo divenire, a quanto si genera e si dissolve nel momento in cui viene percepito?

I κομψότεροι opterebbero per una riscrittura del vocabolario...

6. L'obiezione a proposito delle percezioni false del sognatore, del malato e del folle (157c-158d)

In 157c-d Socrate torna a complicare la metafora della levatrice suggerendo ancora qualcosa d'altro. Ha appena terminato l'esposizione della teoria del flusso applicata alla percezione quando chiede a Teeteto se queste considerazioni gli sembrano piacevoli, se le può trovare di suo gradimento, se ne gusterebbe come se gli piacesse (cfr. 157c2-3: ταῦτα δὴ, ὦ Θεαίτητε, ἄρ' ἡδέα δοκεῖ σοι εἶναι, καὶ γεύοιο ἂν αὐτῶν ὥς ἀρεσκόντων). Il disorientamento di Teeteto, che confessa

di non capire se Socrate condivida quanto esposto o se lo metta alla prova (157c4-6), offre alla levatrice l'occasione di riprendere la metafora della maieutica, scompaginandola, di professare ancora una volta la sua ignoranza e di prendere distanza da quanto spiegato: «Tu non ricordi, caro, che io nulla so (οὐ μνημονεύεις, ὦ φίλε, ὅτι ἐγὼ μὲν οὐτ' οἶδα) e che non faccio mai alcuna di queste cose (οὔτε ποιοῦμαι τῶν τοιούτων οὐδὲν ἐμόν), perché rispetto a esse sono infecondo (ἀλλ' εἰμὶ αὐτῶν ἄγονος) e invece assisto te a creare (σὲ δὲ μαιεύομαι) e, proprio per questo faccio l'incantesimo (καὶ τούτου ἕνεκα ἐπάδω τε) e ti pongo innanzi a uno a uno i concetti dei sapienti (καὶ παρατίθημι ἐκάστων τῶν σοφῶν) per farteli gustare (ἀπογεύσασθαι), finché io tragga alla luce il tuo pensiero (ἕως ἂν εἰς φῶς τὸ σὸν δόγμα συνεξαγάγω). E quando sarà venuto fuori allora lo esaminerò se apparirà vano o in grado di creare (ἐξαχθέντος δὲ τότε ἤδη σκένομαι εἴτ' ἀνεμιαῖον εἴτε γόνιμον ἀναφανήσεται). Ma facendoti forza e coraggio, rispondi bene e da uomo quello che è il tuo avviso sulle domande che io ti porrò (ἀλλὰ θαρρῶν καὶ καρτερῶν εὖ καὶ ἀνδρείως ἀποκρίνου ἃ ἂν φαίνηται σοι περὶ ὧν ἂν ἐρωτῶ)» (157c7-d5).

Socrate non sostiene soltanto di somministrare farmaci e incantamenti al giovane Teeteto in gestazione, alla stregua delle levatrici (punto c), ma afferma anche di imbandire le dottrine di presunti sapienti per fargliele gustare, trovarle ghiotte e di suo gradimento (cfr.157d2: ἀπογεύσασθαι). L'azione dei farmaci della levatrice non si limita a facilitare il parto del pensiero di Teeteto o a lenire i dolori delle doglie: gli incantamenti di Socrate consistono nel mettere a disposizione del giovane dottrine altrui, nell'apparecchiarle come in un banchetto, per fargliele assaporare, degustare, sentire il sapore (cfr. ancora 157d7: λέγε τοίνυν πάλιν εἴ σοι ἀρέσκει). La metafora si è trasformata in qualcos'altro, insinuando che Socrate prepara e imbandisce le dottrine di presunti sapienti per offrire al giovane Teeteto una sorta di prova di degustazione.

Socrate, quindi, chiede a Teeteto se lo soddisfa l'affermazione che nulla è ma sempre diviene buono e bello e tutto quanto è stato prima menzionato (cfr.157d7-9). E Teeteto smette i panni dello scettico e, sottopostosi metaforicamente all'assaggio, riconosce una straordinaria ragionevolezza al discorso fatto da Socrate che crede vada inteso o assunto esattamente nel modo in cui è stato spiegato (cfr.157d10-12), senza obiettare che la levatrice ha introdotto di soppiatto nella proposizione apparentemente di riepilogo «nulla è ma diviene» (157d7-8: τὸ μὴ τι εἶναι ἀλλὰ γίνεσθαι ἀεὶ), a fianco di tutto quello di cui si è parlato poco prima (cfr.157d8-9: πάντα ἃ ἄρτι διήμην), il bello e il buono (157d8: ἀγαθὸν καὶ καλόν). Il boccone propinato a Teeteto risulta essere preparato con due nuovi ingredienti dalla valenza estetica e morale, aggiunti quasi furtivamente: ἀγαθὸν e καλόν. Se αἴσθησις fosse stata intesa, fin da RT2, dal giovane matematico in senso stretto come sensazione, Teeteto dovrebbe notare la dissonanza con questi nuovi componenti. Se Teeteto non rivela il problema, o è sotto l'effetto dell'incantamento della levatrice, intontito e stordito (fatto salvo che Teeteto meriti effettivamente le lodi di Teodoro che –si noti– neanche qui profferisce parola) o, come si desume anche da 158b1-3, non distingue affatto tra percepire, opinare e credere.

Non pago dell'assenso di Teeteto (di un assenso basato sul gusto), Socrate sente la necessità di non tralasciare quel che resta da dire, di completare l'esposizione della dottrina del flusso applicata alla percezione: esplicita quanto ancora imbrigliato nel discorso (cfr. μὴ τοίνυν ἀπολίπωμεν ὅσον ἐλλείπον αὐτοῦ), accennando ai sogni, alle malattie, e fra queste, soprattutto alla pazzia (μὴ τοίνυν ἀπολίπωμεν ὅσον ἐλλείπον αὐτοῦ. λείπεται δὲ ἐνυπνίων τε πέρι καὶ νόσων τῶν τε ἄλλων καὶ ματίας), ovvero a tutte quelle che sono chiamate distorsioni dell'udito e della vista o di qualche altro senso (ὅσα τε παρακούμειν ἢ παρορᾶν ἢ τι ἄλλο παραισθάνεσθαι λέγεται).

A mano a mano che Socrate procede nel portare a termine l'esposizione della dottrina del flusso della percezione, inframmezza, alla spiegazione della stessa, obiezioni altrui, "di buon senso": «infatti, tu sai, credo, che in tutti questi stati per comune consenso pare che si abbia una

confutazione della tesi che abbiamo esposto poco fa (οἶσθα γάρ που ὅτι ἐν πᾶσι τούτοις ὁμολογουμένως ἐλέγχεσθαι δοκεῖ ὃν ἄρτι διῆμεν λόγον), dato che le percezioni che a noi possono derivare in tali circostanze sono false più che mai (ὥς παντὸς μᾶλλον ἡμῖν ψευδεῖς αἰσθήσεις ἐν αὐτοῖς γιγνομένης) ed è ben lontano dal vero che ciò che appare a ciascuno, sia anche (καὶ πολλοῦ δεῖ τὰ φαινόμενα ἐκάστω ταῦτα καὶ εἶναι), anzi, tutto al contrario, nulla di ciò che appare è (ἀλλὰ πᾶν τοῦναντίον οὐδὲν ὧν φαίνεται εἶναι) » (157e4-158a3).

L'obiezione a proposito delle percezioni false del sognatore, del malato e del folle, riportata da Socrate, permetterà di fare delle precisazioni che approderanno –a gestazione praticamente portata a termine– all'affermazione: «la mia percezione è vera per me» (160c7).

Un primo problema è dato dall'individuazione della tesi destinataria contro cui l'obiezione è formulata: inizialmente sembra rivolta contro la teoria del flusso (è detto soltanto «il discorso di poc'anzi»: ma quale? quello del "principio" del flusso appena rievocato? quello della teoria del flusso applicato alla percezione poco prima svolto? altro?), poi è posta in contrasto con Rf. Se è presupposta l'identificazione della dottrina di Protagora con la dottrina del flusso –senza che fra l'altro Socrate l'abbia effettivamente dimostrata, essendosi affidato piuttosto a rivelazioni di verità nascoste e al tema del ridicolo da evitare– perché tornare a distinguere le due tesi? E perché riconvocare sulla scena del discorso Rf? L'obiezione non è rivolta esplicitamente contro Protagora (non menzionato affatto), né contro il suo Hm, né contro la sua "verità nascosta", versione moderata o versione raffinata che sia: è, invece, diretta contro RT2, la risposta di Teeteto, e contro Rf, l'interpretazione socratica di Hm: «Quale argomento resta allora, ragazzo mio, a chi pone la percezione come conoscenza (158a5-6: τῷ τὴν αἴσθησιν ἐπιστήμην τιθεμένῳ – cfr. RT2) e che quanto a ciascuno appare questo è per colui cui appare (158a6-7: τὰ φαινόμενα ἐκάστω ταῦτα καὶ εἶναι τούτῳ ᾧ φαίνεται – cfr. Rf)?». Colpisce l'omissione di Rp, su cui si fondava l'identificazione di RT2 e Hm, in un contesto in cui si è appena finito di parlare della coppia di "gemelli siamesi", τὸ μὲν αἰσθητόν, τὸ δὲ αἰσθησις, e che adesso si prendono in considerazione casi di παραισθάνεσθαι.

Il discorso di poc'anzi –quale che sia(?)– sembra possa essere respinto, per comune consenso, da quanto avviene negli stati alterati, quando –si contesta– le percezioni provate nelle condizioni di sogno o di malattia, specie di follia, sono false. Secondo l'obiezione nei casi di sogni, di malattia e di follia molto manca che valga Rf (ciò che appare a ciascuno, sia anche), anzi sembra si faccia esperienza di una sorta di forma rovesciata –al negativo– di Rf: «nulla di ciò che appare sia». L'obiezione opporrebbe a quanto detto poc'anzi(?) la falsità delle percezioni in stato onirico o alterato, intesa come la non esistenza nella realtà di quelle apparenze che si hanno nei sogni, nelle malattie, nella follia.

L'obiezione nel definire false le percezioni sembra ignorare, da un lato, la tesi di Protagora con le sue interpretazioni socratiche, dall'altro la dottrina del flusso sia nella sua versione estrema, quella più raffinata, sia nella versione moderata di matrice arcaica: né la prima, con le sue varianti (Rf, Rp), né la seconda, nella sua doppia versione, si esprime in termini di verità e falsità.

Fino a questo punto della gestazione del pensiero di Teeteto, c'era stata una sola occorrenza del termine ἄψευδής in 152c5, in una battuta che non era riferita direttamente a Protagora, né alla dottrina del flusso, ma anzi aveva tutta l'aria di essere una problematica chiosa di Socrate per caratterizzare ἐπιστήμη.

L'obiezione sulle percezioni del sognatore, del malato e del folle, se è tesa a esasperare il problema delle apparenze conflittuali, con il porre l'accento sullo stato di alterazione di un soggetto è un falso problema contro la dottrina di Protagora e contro la dottrina del flusso. Protagora e i sostenitori del flusso vanificherebbero facilmente l'obiezione, ribadendo, nel primo caso, la necessità delle espressioni relative limitative 'secondo te' 'secondo me', 'per te' 'per me', 'a

te' 'a me', etc., e riaffermando, nel secondo caso, l'unicità dell'evento percettivo inconfondibile tra soggetti diversi e finanche per uno stesso soggetto che diviene esso stesso ogni istante diverso.

Ammesso –e non concesso– che l'obiezione sia rivolta contro la teoria della percezione del flusso esposta poco prima, quale dottrina "segreta" di Protagora, è un fatto che l'obiezione accomuna esperienze tanto diverse come sogno, malattia e follia, chiamandole distorsioni del percepire (*παραισθάνεσθαι*). Il *παραισθάνεσθαι* indica un percepire male, ma anche un ingannarsi o un lasciarsi ingannare: come? perché? da che cosa?

Se l'obiezione mette sullo stesso piano la condizione del sognatore e quella dell'allucinato, lo fa perché in entrambi i casi questi soggetti percepiscono una qualità o un fatto o una persona presente nella loro mente, solo sognato o immaginato, ma non attualmente presente nella realtà esperibile dagli altri? Se così, come far funzionare l'obiezione nel caso del malato –non del visionario che sogna o vaneggia, senza avere davanti agli occhi un oggetto, ma nel caso di chi percepisce in modo distorto qualcosa esperibile anche da altri– di chi per esempio ha la febbre e trova freddo il vento che altri avvertono come piacevole brezza marina? False, secondo l'obiezione, sarebbero quelle percezioni esperite con sensi, di cui è alterata o compromessa la funzionalità dalla malattia, e quelle percezioni avvertite con sensi eccitati da qualche patologia, quantunque il movimento dal sensibile agisca correttamente, e quelle percezioni provate con sensi sollecitati nel sonno o in stato di follia visionaria senza stimoli esterni oppure attivati in modo disorganico da impulsi latenti? False, secondo l'obiezione, sarebbero quelle percezioni cui fa difetto o il paziente o l'agente o entrambi? in cui il paziente è corrotto da qualche infermità? o l'agente –esterno– non è presente al momento della percezione? oppure, nell'ipotesi di un agente interno alla mente, questo si attiva senza motivo, o comunque in maniera confusa?

L'obiezione solleciterebbe allora la spiegazione di questioni rimaste inevase nella teoria del flusso della percezione: cosa avviene quando non è presente davanti agli occhi l'agente esterno perché esso è sognato o immaginato? quando l'oggetto è presente, ma è percepito in maniera distorta? quando l'agente è interno e si attiva per qualche ragione senza impulsi esterni?

L'obiezione deve aver toccato un nervo scoperto nella teoria del flusso della percezione se *Teeteto*, che ha prima gustato questa teoria reputandola ragionevole, adesso giudica verissime le cose dette da Socrate nell'obiezione (158a4).

I verbi adoperati nell'obiezione, oltre il *παραισθάνεσθαι*, sono *παρακούειν* e *παρορᾶν*. Il *παρακούειν* indica l' "udire male", il "traudire", ma anche il "frintendere", il *παρορᾶν* indica il "guardare per traverso", il "guardare con la coda dell'occhio", "guardar per parte", ma anche il "non por mente", il "non far conto di", il "trascurare". La sfera semantica di questi verbi è quella sensoriale, ma anche quella percettiva in senso largo, intellettiva.

Inoltre l'obiezione allude ad altri casi di *παραισθάνεσθαι*. Quali sono? Oltre alle sensazioni in senso stretto, la teoria del flusso della percezione sosteneva di spiegare piaceri, dolori, desideri e paure, nonché infinite altre percezioni addirittura senza nome (cfr.156b1-c3). Quindi l'obiezione chiede anche di quei casi in cui ci si sbaglia nei piaceri, nei dolori, nei desideri, nelle paure? di piaceri, di dolori, di desideri, di paure che sono alterati e immotivati nei sogni, nelle patologie, negli stati allucinati?

Se l'obiezione è tesa a costringere la dottrina del flusso applicata alla percezione, a mettere in chiaro cosa succede se, o quando, l'agente è interno all'anima, e se, o quando, il paziente è alterato, in particolare se la percezione e l'opinione –in un mondo non solo onirico, in certo senso solipistico– possano essere definite false rispetto al mondo delle apparenze "reali", "esterne", il problema è pregnante e colto da *Teeteto*, che nel condividere questa perplessità, usa verbi come *δοξάζουσιν*, *οἶωνται*, *διανοῶνται*.

Socrate sostantivizza il *φαίνεται* di Rf rendendolo in 158a2-3 e in 158a6-7 con *τὰ φαινόμενα* per poi trasformarlo in 158e5-6 in *τὰ αἰὲρ δοκοῦντα*. Il passaggio a *δοκεῖν* viene introdotto però da

Teeteto, che non sa contestare che i pazzi o quelli che sognano non hanno opinioni false (ψευδῆ δοξάζουσιν) quando, tra di essi, alcuni credono (οἴωνται) di essere degli dèi, altri pensano (διανοῶνται) di essere alati e di star volando nel sonno. Le percezioni fallaci (cfr.158a1: ψευδεῖς αἰσθήσεις) menzionate dall'obiezione di senso comune riportata da Socrate divengono nell'osservazione di Teeteto le opinioni false, più precisamente l'opinare il falso (cfr.158b2: ψευδῆ δοξάζουσιν).

Il disinvolto passaggio al piano della δόξα potrebbe essere prova ulteriore del senso ampio in cui Teeteto intende αἰσθήσεις, comunque dell'impossibilità da parte di giovane di sganciare αἰσθήσεις da δόξα, di districare l'una dall'altra. Oppure è il piano della falsità, che suggerisce a Teeteto di assumere le percezioni a livello di δόξα mettendole in relazione con il pensiero seppure nella sua attività sognante. Quindi o Teeteto non sa come sbrogliare αἰσθήσεις da δόξα, da quella mistione costituiva che le fa dibattere l'una nell'altra fino a identificarle, oppure è il livello del giudizio "falso" che gli suggerisce di spostare αἰσθήσεις nella sfera della διάνοια e della δόξα.

Poiché Teeteto dice di non sapere respingere l'obiezione che le percezioni del sognatore, del malato e del folle sono false e confessa di non sapere come mettere in dubbio che questi opinano erroneamente quando credono di essere dei o pensano di essere in volo, Socrate riproduce un'osservazione anche questa altrui: «E non ti viene in mente neppure questa obiezione sul loro conto, soprattutto quella intorno al sonno e alla realtà? (ἄρ' οὖν οὐδὲ τὸ τοιόνδε ἀμφισβήτημα ἐννοεῖς περὶ αὐτῶν, μάλιστα δὲ περὶ τοῦ ὄναι τε καὶ ὑπαρ;) [...] Io penso che spesso tu abbia sentito dei tali chiedere quale prova si può avere per dimostrare, se uno chiedesse ora, così, nel momento presente, se stiamo dormendo o se sogniamo tutto quello che pensiamo, o siamo invece svegli e proprio nella realtà parliamo tra di noi» (158b5-c2).

Già in dubbio riguardo agli allucinati con velleità divine e ai sognatori di voli, Teeteto trova difficile trovare una qualche prova «perché tutte le cose si tengono dietro di per se stesse come se fossero il controcanto l'una dell'altra» (158c4-5). Arriva a mettere in dubbio addirittura, a titolo d'esempio, i discorsi fatti poco prima, sostenendo che nulla impedisce di *credere* che sono stati fatti nel sonno (cfr. 158c5-6: ἄ τε γὰρ νυνὶ διελεγμέθα οὐδὲν κωλύει καὶ ἐν τῷ ὕπνῳ δοκεῖν ἀλλήλοις διαλέγεσθαι). A riprova della difficoltà di distinguere veglia e sogno, Teeteto non soltanto non individua motivi ostantivi per credere che i ragionamenti fin qui condotti siano stati fatti nel sonno, ma cita la somiglianza, l'assai singolare somiglianza (158c7: ἄτοπος ἡ ὁμοιότης), di questi (discorsi/stati) con quelli di veglia quando si crede di raccontare sogni durante il sogno (cfr. 158c6-7: καὶ ὅταν δὴ ὄναι ὀνειράτα δοκῶμεν διεγείσθαι). Teeteto vanta una strana similarità degli stati del sogno con quelli di veglia, specificando quella corrispondenza adombrata in 158c in termini diegetici e persuasivi. Nell'introdurre nel mondo onirico la dimensione narrativa dei sogni, Teeteto ne accentua il carattere *doxastico* che investe a ritroso, in virtù di quella strana somiglianza invocata, anche i *logoi* fatti durante la veglia. Non solo Teeteto mette sullo stesso piano i ragionamenti socratici e i racconti di visioni durante il sogno, ma, a ben guardare, l'equiparazione viene giocata nell'ambito della sfera soggettiva delle convinzioni, sottolineata dalla presenza del verbo δοκεῖν (158c5; 158c6) anche in ambito onirico.

Socrate rileva che Teeteto sta sperimentando che a questo proposito non è difficile seminare perplessità, quando si è in dubbio addirittura sulla realtà e sul sogno; e siccome è uguale il tempo dedicato al riposo a quello in cui si è svegli, nell'uno e nell'altro di questi intervalli l'anima sostiene a fondo che le opinioni che di volta in volta le si presentano sono quanto mai vere (cfr.158d2-4: ἐν ἑκατέρῳ διαμάχεται ἡμῶν ἡ ψυχὴ τὰ ἀεὶ παρόντα δόγματα παντὸς μᾶλλον εἶναι ἀληθῆ), sicché per un tempo uguale si dice che sono reali queste (cfr.158d4-5: ὥστε ἴσον μὲν χρόνον τάδε φάμεν ὄντα εἶναι) –ovvero quelle dello stato di veglia–, e per altrettanto tempo quelle (cfr.158d5: ἴσον δὲ ἐκεῖνα) –ovvero quelle del sogno–, e allo stesso modo si insiste ora per le une e ora per le altre (cfr.158d5-6: καὶ ὁμοίως ἐφ' ἑκατέροις δισχυρίζομεθα).

L'osservazione di Socrate lascia intravedere che il dubbio arriverebbe a travolgere la stessa obiezione del sogno e della follia¹¹⁴. Ma poi la levatrice torna a sviluppare il relativismo in modo tale da garantire uguale peso al criterio di ognuno, sia che sia sveglio sia che dorma: pareggia il tempo dedicato al riposo a quello della veglia e rende l'anima incapace di slegarsi dalle convinzioni presenti. L'ironia affiora dal bilanciamento del tempo, ma il sorriso si smorza dinanzi all'immagine dell'anima che lotta accanitamente (anche con se stessa), che si dibatte con forza perché le opinioni che ha presenti ogni volta siano più vere di tutte le altre e che con vigore simile e per un tempo uguale propugna vere le altre. Le espressioni e i verbi adoperati per dipingere quest'immagine dell'anima sottolineano il vigore agonale della *psyche* speso per sostenere che sono vere le convinzioni, a turno, in veglia o in sogno, ad essa presenti. Il relativismo, se vuole essere coerente, deve spingersi a conseguenze ancora più assurde. E infatti il ragionamento viene esteso alle malattie e alla pazzia (158d8: *περὶ νόσων τε καὶ μανιῶν*): il discorso è lo stesso -si affretta a precisare Socrate- escludendo il fattore tempo che non è il medesimo. Non viene tentato il pareggio forzato del tempo, come nel caso del sonno e della veglia, ma il sarcasmo è ancora più pungente, perché l'eccezione è presentata come un'evidenza che nasconde un dilemma: si è più tempo savi che malati e pazzi o -il contrario- più matti e alterati che savi (in un'Atene che condanna a morte il destinatario dell'oracolo di Delfi)?

Socrate astraе dalle condizioni di salute e isola, con amara ironia (tenuto conto dello scorrere della clessidra in tribunale), il criterio tempo chiedendo se il vero sarà determinato dalla quantità o dalla scarsità del tempo. Teeteto giudica ridicolo un simile principio, ma lascia inevasa la richiesta di Socrate di trovare altro segno evidente per dimostrare quali di questi pensieri sono veri (cfr. 158e2-3: *ἀλλὰ τι ἄλλο ἔχεις σαφὲς ἐνδείξασθαι ὅποια τούτων τῶν δοξασμάτων ἀληθῆ;*).

Su tali questioni tocca ancora a Socrate, in veste di levatrice, offrire una difesa della dottrina fin qui esposta dall'obiezione del sogno e delle alterazioni, prestando voce a «coloro che definiscono vere le cose che di volta in volta appaiono a colui al quale appaiono» (158e5-6: *οἱ τὰ ἀεὶ δοκοῦντα ὀρίζομενοι τῷ δοκοῦντι εἶναι ἀληθῆ*). Nel chiamare nuovamente in causa la tesi protagorea, Socrate usa un'espressione che lascia trasparire una nota di scherno¹¹⁵ per coloro che sostengono la dottrina del flusso, denunciando una sorta di contraddizione interna quando pretendono "definire", fissare qualcosa, qui nientemeno in termini di verità. Inoltre nella stessa espressione che condenserebbe la prospettiva protagorea, opera un nuovo slittamento aprendo al *δοκεῖν*: da un già poco restrittivo relativismo fenomenico, in parte basato su *αἴσθησις* di ampio spettro, in parte basato su *αἴσθησις* in senso stretto, passa a un più schietto (ma non per questo meno dubbio) relativismo di giudizio. Da Rf (relativismo fenomenico) passa a Rv (relativismo valutativo).

7. Ultima spinta per il parto: «la mia percezione è vera per me» (158e-160c)

In 158e-160c Socrate completa l'esposizione della dottrina del flusso applicando quanto precedentemente posto a proposito della percezione in 155c-157c all'analisi dei casi paventati nell'obiezione del sogno e delle alterazioni. Socrate intende mostrare che, neanche in caso di allucinazioni, un'apparenza, una sensazione, una percezione, un'opinione deve essere considerata falsa dal punto di vista attribuito a Protagora della dottrina del flusso, coincidente con la definizione di *ἐπιστήμη* come *αἴσθησις*: ogni esperienza percettiva è un evento unico, irripetibile, a sé stante, pure nelle visioni oniriche e nella malattia. E, in quanto tale, assolutamente veridico. La

¹¹⁴ Cfr. A. GUZZO, *op.cit.*, p.113 n.23.

¹¹⁵ Cfr. *ivi*, p.115 n.1.

verità, nella prospettiva protagorea che Socrate sviluppa supportata dalla dottrina del flusso, viene a configurarsi come la connotazione che ogni soggetto percepiente attribuisce alle proprie sensazioni, percezioni, opinioni, nel singolo momento presente in cui le esperisce o le pensa. L'infallibilità della percezione è stata enunciata da Socrate come una sorta di postulato, in quel breve commento in 152c5-6 volto a individuare una condizione necessaria e sufficiente di ἐπιστήμη (ἀψευδές), ma prima dell'esposizione della dottrina del flusso tale condizione non era stata dimostrata. L'intervento della levatrice sulla risposta di Teeteto fatta confluire nella prospettiva protagorea, prima della rivelazione della dottrina segreta dell'Abderita, aveva conferito a αἰσθησις connotati per così dire "relativi". Soltanto dopo la spiegazione della dottrina del flusso applicata alla percezione, in risposta alle obiezioni di senso comune sulle presunte false percezioni dei sognatori e dei malati, Socrate fa esprimere il protagorismo esplicitamente in termini di verità: soltanto in 158e5-6 l'Ateniese parla in nome di coloro che definiscono *vere* le cose che di volta in volta appaiono a colui al quale appaiono. Prima di 157c il protagorismo trattava indifferentemente i termini "caldo", "freddo", "dolce", lasciando in sospeso la questione del vero e del falso. Soltanto dopo le obiezioni delle percezioni false del sognatore e del malato, Socrate pone il problema di trovare un "segno evidente per dimostrare quali di questi pensieri sono veri".

In 158e-160c l'obiettivo di Socrate è far approdare il protagorismo a sottoscrivere la conclusione «la mia percezione è vera per me» e farla valere per tutti i casi che si dovessero mai verificare nel continuo fluire di stati percettivi, nella infinita mobilità di referenti reali o fantastici che siano. Qualsiasi percezione avverta il soggetto sia in stato di veglia, sia durante il sogno, o in preda alla follia, è vera per lui nel momento preciso in cui la esperisce. Qualsiasi percezione, finanche un'allucinazione, è vera per il soggetto che la vive.

E nessuna percezione, sensazione e opinione falsifica quella appena avverita. Per quanto diversa possa essere una dall'altra, ogni percezione appartiene legittimamente a quel soggetto che la esperisce, rendendolo ogni volta individuo diverso.

Socrate ha già portato Teeteto in 154a7-8 a fargli ammettere che «neppure a te stesso nessuna cosa appare la stessa dal momento che neppure tu sei mai *uguale* a te stesso», adesso deve consolidare quest'affermazione e svilupparla esplicitamente in termini di *diversità*.

Per conto di «coloro che definiscono *vere* le cose che di volta in volta appaiono a colui al quale appaiono», Socrate chiede a Teeteto in linea di principio:

- a. «Ciò che è completamente diverso (ὃ ἂν ἕτερον ἢ παντάπασιν) potrà mai avere qualche possibilità identica a ciò che è diverso (μή πῆ τινα δύναμιν τὴν αὐτὴν ἔξει τῷ ἑτέρῳ;) ?» (158e7-9)
- a1. «E bada che non dobbiamo supporre che la cosa di cui domandiamo sia sotto un certo aspetto identica e sotto un altro diversa (καὶ μὴ ὑπολάβωμεν τῇ μὲν ταῦτόν εἶναι ὃ ἐρωτῶμεν τῇ δὲ ἕτερον), ma interamente diversa (ἀλλ' ὅλως ἕτερον)» (158e9-10)
- b. «Non è necessario ammettere che una cosa del genere sia anche dissimile (ἄρ' οὖν οὐ καὶ ἀνόμοιον ἀναγκάϊον τὸ τοιοῦτον ὁμολογεῖν;) ?» (159a3-4)
- c. «Se dunque avviene che qualcosa diventi simile o dissimile a qualche cosa (εἰ ἄρα τι συμβαίνει ὁμοίον τῷ γίνεσθαι ἢ ἀνόμοιον), sia a se stessa sia a un'altra cosa (εἴτε ἑαυτῷ εἴτε ἄλλῳ), sosterremo che assomigliandosi diviene la stessa (ὁμοιοῦμενον μὲν ταῦτόν φήσομεν γίνεσθαι), dissomigliandosi un'altra (ἀνομοιοῦμενον δὲ ἕτερον;) ?» (159a6-8)

Teeteto giudica impossibile il punto a) e necessari i punti b) e c). Il giovane matematico stabilisce il principio del punto a), ripetendolo a parole sue: «è impossibile che ciò che è completamente diverso abbia qualcosa di identico o sul piano della possibilità o su qualsiasi altro piano, quando sia assolutamente diversa» (159a1-2). Sotto un certo aspetto tale principio sembra essere in

contrasto con quanto già ammesso dal giovane matematico quando ha accettato che di nessuna cosa possa determinarsi né l'essenza né la qualità¹¹⁶: riconoscere che uno stato percettivo, come ogni cosa, è diverso da un altro comporta una qualche delimitazione e definizione di tale stato percettivo che la prospettiva della dottrina del flusso decisamente negava.

Se è corretto il punto b) che pone il diverso, l'altro, l'ἕτερον, essere anche dissimile, ἀνόμοιον, non vale la reciproca¹¹⁷ inserita nel punto c): non è sufficiente essere dissimile, ἀνόμοιον, per essere altro, ἕτερον. Invece Socrate gioca ad assimilare ἀνόμοιον e ἕτερον e a coniugare la dottrina del flusso applicando questa identificazione. Riassume la dottrina del flusso brevemente in 159a13-14: molte, anzi infinite, sono le cose che agiscono e altrettanto quelle che subiscono; e una cosa mescolandosi ora con una (ἄλλο ἄλλῳ συμμειγνύμενον) ora con un'altra (καὶ ἄλλῳ), genererà cose non identiche, ma diverse (οὐ ταῦτ' ἄλλ' ἕτερα γεννήσει).

Il ragionamento va applicato a Socrate, a Teeteto e a tutte le altre cose (cfr.159b2: τὰλλα), così come a Socrate sano (159b3), a Socrate malato (159b3-4), a Socrate dormiente (159c1) e a Socrate in tutte quelle condizioni menzionate nell'obiezione di senso comune (159c1). La puntualizzazione di Socrate in a1) induce Teeteto a ragionare in termini di interi e a perdere di vista qualsiasi continuità tra uno stato sensoriale e l'altro, frantumando ogni processo percettivo in un evento isolato, parcellizzando lo scorrere delle sensazioni in singoli stati percettivi che rendono l'individuo che li esperisce di volta in volta, di circostanza in circostanza, di istante in istante, un tutto dissimile, un tutto diverso.

La totalità di Socrate malato (τὸν ἀσθενούντα Σωκράτη, ὅλον τοῦτο) –secondo la precisazione di Teeteto (159b6-7) approvata da Socrate (159b8)– rispetto alla totalità di Socrate sano (ὅλῳ ἐκείνῳ, τῷ ὑγιαίνοντι Σωκράτει) è certamente dissimile (ἀνόμοιον δήπου). Non solo. Così come dissimile, necessariamente (cfr.159b11), anche diverso (cfr.159b10: καὶ ἕτερον ἄρα οὕτως ὥσπερ ἀνόμοιον), in virtù dell'assimilazione forzata di Socrate di ἀνόμοιον e ἕτερον.

Socrate applica la teoria del flusso della percezione spiegata in 155c-157c ai casi di malattia lavorando sui principi a)-c) e sviluppandoli in relazione all'ammissione su menzionata di Teeteto in 154a7-8.

La disuguaglianza, appena supposta in 154a7-8, lascia il posto alla dissimiglianza che viene equiparata all'alterità. Il relativismo è spinto all'estremo: in ogni circostanza, in ogni momento si è persona diversa. La discontinuità del processo percettivo rende ogni esperienza, ogni stato, un fatto unico, irripetibile, facendo ogni volta il soggetto percipiente un individuo totalmente diverso. La frantumazione del processo percettivo fa di ogni incontro tra soggetto e oggetto un evento a se stante, un intero, un caso isolato, eccezionale: rende di momento in momento, di percezione in percezione, l'individuo diverso.

Socrate spiega che ciascuno di quei fattori che per natura sono in grado di agire, quando incontrano Socrate sano, si comporteranno come con uno diverso (ἐτέρῳ) dal Socrate malato e quando lo incontrano malato si comporteranno come con una persona diversa (ἐτέρῳ) dal Socrate sano: «E certo genereremo cose diverse (ἕτερα) in un caso e nell'altro di noi, io come fattore che subisce e quello come fattore che agisce» (159c8-9). Riprende i termini della dottrina del flusso applicata alla percezione e illustra queste considerazioni ricorrendo all'esempio del vino che al Socrate che lo beve da sano pare piacevole e dolce (159c11-12). Il fattore che agisce e quello che subisce generano dolcezza e sensazione di dolcezza, «entrambi in movimento simultaneo» (159d1-2): la sensazione che proviene da parte del fattore che subisce rende la lingua senziente, la dolcezza invece che proviene dal vino, e si muove intorno a lui, fa essere e apparire dolce il vino alla lingua

¹¹⁶ Cfr. *ivi*, p.116 n.4.

¹¹⁷ Cfr. *ivi*, p.116 n.5.

sana. Ma quando il fattore che agisce coglie Socrate malato, non incontra la stessa persona: si è imbattuto in uno *dissimile*.

Il Socrate che si trova in condizione di malattia e la bevuta di vino generano cose diverse: sensazione di amarezza intorno alla lingua, amarezza che deriva e si muove intorno al vino. Di qui il vino non diventa amarezza, ma diventa amaro; Socrate non diventa sensazione, ma diventa senziente.

Per nessun altra cosa Socrate potrà diventare soggetto che sente in questo stesso modo: «perché altra è la sensazione di altra cosa, e rende diverso e altro il soggetto che sente». Così come per nessun altro uomo il vino potrà diventare amaro nello stesso modo che pare a Socrate. Anche per quanto riguarda il vino, l'amaro cambia. Il fattore che agisce su Socrate, incontrando un altro uomo (Socrate accaldato per esempio), non genererà mai la stessa cosa, tale quale: l'amaro sarà diverso.

I gemelli "siamesi" saranno diversi perché nasceranno da genitori diversi: diverso uomo da Socrate sano, Socrate malato; diverso vino da quello bevuto adesso da Socrate malato.

La spiegazione della dottrina del flusso applicata alla percezione taglia ogni vincolo stabile, fisso, duraturo, tra i genitori dei gemelli "siamesi". Poiché di volta in volta i genitori dei gemelli "siamesi" sono diversi, nel senso che i soggetti e gli oggetti istaurano rapporti differenti, anche i gemelli "siamesi" che nasceranno saranno diversi. Ma di per sé la relazione tra i gemelli "siamesi" e i loro genitori, per quanto frutto di incontro unico, istantaneo, è un vincolo necessario: «né io diventerò tale per me stesso, né quella tale cosa per se stessa [...] E' necessario, invece, che io, quando divento senziente, lo diventi di qualcosa, perché diventare senziente di nulla è impossibile; e che quello, quando diventa dolce o amaro o altro del genere, lo diventi per qualcuno, perché diventare dolce, ma dolce per nessuno è impossibile»(160a6-b3).

Le percezioni devono essere di qualcosa e le qualità devono essere percepite da qualcuno. Soggetto e oggetto, percezioni e proprietà vanno tenute insieme, legate l'una all'altra, l'una in relazione all'altra. Non v'è proprietà senza percezione, né percezione senza proprietà. «Resta dunque, credo che noi sia che siamo sia che diventiamo, siamo o diventiamo l'uno in rapporto all'altro, dal momento che la necessità *lega* insieme le nostre sostanze, ma non la lega a nessun'altra cosa e neppure a noi stessi. Resta appunto che si sia legati l'uno all'altro. Tanto che se uno dice che una cosa è o diviene deve anche dire che essa è o diviene rispetto a qualche cosa o per qualche altra cosa. Ma che una cosa sia o diventi solo per sé medesima, questo non lo deve dire, né accettarlo se lo dice un altro, come significa tutto il ragionamento che abbiamo svolto»(160b5-c2).

Un evento soggettivo, personale, privato e non paragonabile all'evento soggettivo, personale, privato di un altro: «il fattore che agisce su di me è mio e non di un altro, e quello che io sento di lui, un altro non potrà sentirlo» Così Socrate può concludere: «E la mia sensazione è vera per me. Infatti è parte della mia essenza. E io sono giudice, secondo la tesi di Protagora, delle cose che sono per me, come sono, e di quelle che non sono come non sono»(160c7-9).

III. Lo scontro agonale (160e-187a)

οὐδεὶς ἡγεῖται ἕτερος ἕτερον
ἀμαθῆ τε εἶναι καὶ ψευδῆ δοξάζειν
(170c7-8: nessuno ritiene che un altro
sia ignorante e opini il falso)

1. Le metaforiche amfidromie

Alla seconda risposta di Teeteto vengono dedicate circa 36 pagine (151e-187a)¹: di queste, 9 sono a suo completamento, mentre le restanti 27 sono di esame. Per sottoporre ad analisi quanto viene fatto partorire al giovane matematico, Socrate si prodiga in uno sforzo tre volte superiore a quello del travaglio (per l'uso di certe strategie ad effetto, oltre che per lo spazio dedicatogli), ma non altrettanto efficace.

In 160e Socrate mostra a Teeteto il figlio che –dice– è stato messo al mondo a fatica (cfr.160e6-7: τοῦτο μὲν δὴ, ὡς ἔοικεν, μόλις ποτὲ ἐγεννήσαμεν, ὅτι δὴ ποτε τυγχάνει ὄν) ed il risultato della sua opera di ostetrico (cfr.160e2-3: φῶμεν τοῦτο σὸν μὲν εἶναι οἷον νεογενὲς παιδίον, ἐμὸν δὲ μαίευμα;). Solo gli incantamenti e i farmaci, di cui si servono le levatrici², possono avere stordito Teeteto, Teodoro e i presenti, a tal punto da non permettere loro di accorgersi che Socrate ha tirato fuori da quell'esile e gracile risposta del giovane matematico in 151e1-3 un figlio che non è il suo. Il feto in embrione che poteva essere la genuina risposta di Teeteto, che identificava ἐπιστήμη con αἴσθησις, a gestazione ultimata, è reso talmente irriconoscibile da lasciare supporre ad una sua sostituzione da parte di Socrate, visti gli interventi a cui l'ha sottoposto e le metamorfosi che gli fa fatto subire. Con fare sospetto, Socrate si affretta a proporre di dare corso alla pratica³ che sanciva il riconoscimento del neonato da parte del padre: «E dopo il parto bisogna veramente celebrargli le amfidromie portandolo in giro di corsa col ragionamento (μετὰ δὲ τὸν τόκον τὰ ἀμφιδρόμια αὐτοῦ ὡς ἀληθῶς ἐν κύκλῳ περιθρεκτέον τῷ λόγῳ), per non lasciarci sfuggire nell'esame che il neonato non meriti di essere allevato (σκοπομένους μὴ λάθῃ ἡμᾶς οὐκ ἄξιον ὄν τροφῆς τὸ γιγνόμενον), ma sia una bolla d'aria e falso (ἀλλὰ ἀνεμιαῖόν τε καὶ ψεῦδος)»(160e7-161a1).

Al λόγος è affidato il compito di valutare se valga la pena tirare su quel neonato, perché non capiti di prendersi cura, senza avvedersene, di una bolla d'aria, di quanto è sterile e falso, di quanto va invece abbandonato: «O credi che questo tuo figlio debba assolutamente essere allevato e non essere esposto? (ἢ σὺ οἶει πάντως δεῖν τό γε σὸν τρέφειν καὶ μὴ ἀποτιθέναι) Oppure sopporterai anche di vederlo confutato e non ti infurierai troppo se qualcuno te lo porta via, come

¹ La cosiddetta digressione in 172c-177b è da intendersi come parte integrante dell'analisi della dottrina protagorea. Cfr. per esempio a favore R. POLANSKY, *op.cit.*, pp.134-135, *contra* T. CHAPPELL, *op.cit.*, p.48 e pp.121-128.

² Cfr. 149c9-d2.

³ La pratica di portare in braccio il bambino, nel suo quinto, settimo o decimo giorno di vita, di corsa intorno al focolare della casa, di prassi, sanciva l'ammissione da parte del padre nel seno della famiglia: era una festa, durante la quale la casa veniva ornata, si invitavano parenti e amici per solennizzare il riconoscimento del bambino. Cfr. J.P. VERNANT, *Mito e pensiero presso i Greci*, trad.it., Torino 1970, pp.115-120.

se fossi al tuo primo parto? (ἡ καὶ ἀνέξῃ ἐλεγχόμενον ὄρων, καὶ οὐ σφόδρα χαλεπανεῖς ἐάν τις σοῦ ὡς πρωτοτόκου αὐτὸ ὑφαίρῃ;)»(161a1-4).

Sulla pratica dell'esposizione dei neonati bisogna fare qualche notazione: 1) la decisione di esporre il bambino spettava al padre; 2) a essere esposto non era solo il bambino informe, ma anche quello in buone condizioni, spesso figlio illegittimo, o anche una figlia femmina a cui non si era in grado di assicurare una dote; 3) di regola l'esposto poteva essere abbandonato alla mercé della fame, delle fiere o dei passanti, che potevano raccogliarlo e tenerlo, ma più spesso era ridotto in condizioni di schiavitù⁴.

Su quest'ultimo punto, in relazione al discorso sul protagonismo e sulla dottrina del flusso, occorrerà valutare quanto sarà effettivamente abbandonato da Socrate e quanto sarà invece tenuto in casa a servizio del platonismo.

Sul secondo punto, si possono avanzare più ipotesi sui motivi per cui Socrate mette in conto la possibilità di esporre il neonato. Socrate potrebbe in tal modo offrire la possibilità a Teeteto o 1) di protestare che il suo embrione ha subito deformazioni per l'intervento della levatrice, che vi ha innestato la sua interpretazione della tesi di Protagora e della dottrina del flusso; o 2) di disconoscere un figlio illegittimo, un figlio che Socrate vuol far passare come suo, il figlio di un altro padre, il figlio rimasto orfano di Protagora; o 3) di rifiutare un figlio a cui non sarebbe in grado di assicurare sostentamento, tenuto conto dell'accenno alle sostanze di Teeteto rovinate in passato da certi tutori e alla sua liberalità nel gestirle attualmente (accenno fatto da Teodoro in 144d1-4), accenno che ha dato a Socrate il quadro della situazione patrimoniale del giovane.

Sul primo punto, ovvero sul ruolo del padre nel riconoscimento del figlio, è quanto mai significativo che a prendere la parola, dopo la menzione delle amfidromie e l'ipotesi dell'abbandono del neonato, è Teodoro per dire che Teeteto sopporterà l'eventuale allontanamento del bambino messo in preventivo da Socrate, non essendo il giovane matematico un interlocutore difficile (161a5-6: οὐδαμῶς γὰρ δύσκολος). Teodoro è definito da Socrate qui, per ben due volte (161b9-10; 162a4), amico di Protagora e poi, in 164e4,6 è indicato come il tutore delle cose di Protagora, avendo questi lasciato orfano quel suo mito. A fare il difficile è, di fatto, Teodoro, che non vuole recare aiuto al neonato, né come amico di Protagora né come tutore dei beni del sofista.

Come amico dell'Abderita, Teodoro declina in favore di Teeteto: «Socrate, Protagora fu amico mio, come tu hai detto poco fa. Non accetterei quindi di vederlo confutare, grazie alle mie ammissioni né d'altra parte vorrei oppormi a te andando contro le mie opinioni. Riprenditi dunque Teeteto: anche poco fa ha mostrato di seguirti veramente a tono»(162a4-8). Come tutore⁵ delle cose del sofista, più tardi, Teodoro declinerà in favore di Callia.

Per amore di giustizia (164e6-7), è Socrate stesso a vestire i panni del tutore, a dare voce a un Protagora redivivo, a prestare aiuto a quell'orfano, a celebrargli le amfidromie, a portarlo in braccio di corsa intorno al focolare domestico. La metaforica corsa⁶ intrapresa da Socrate nelle amfidromie va in due sensi, percorrendo la via delle obiezioni da un lato e la via delle risposte a quelle obiezioni dall'altro lato: Socrate darà voce sia alle critiche che alle repliche a quelle critiche. Socrate cerca di coinvolgere nella discussione Teodoro, di costringerlo a mettere a nudo il suo pensiero: «Ma se andassi a Lacedemone nelle palestre, Teodoro, riterresti giusto contemplare gli altri nudi, anche alcuni che non sono un gran che, senza spogliarti a tua volta per esibire il tuo aspetto?»(162b1-4). Ma il geometra di Cirene intende ritagliare per sé il ruolo di spettatore agli

⁴ Cfr. G. CAMBIANO, *Diventare uomo* in J.P. VERNANT (a cura di), *L'uomo greco*, trad.it. Laterza, Roma-Bari 1997, pp.87-120.

⁵ Teeteto ha esperienza di cattivi tutori: proprio Teodoro, prima di presentare il giovane a Socrate, ha detto in 144d che a Teeteto certi tutori hanno rovinato la sostanza.

⁶ Cfr. 172e per il riferimento alla corsa nella cosiddetta digressione sul filosofo.

esercizi ginnici altrui, non vuole prendere parte alla lotta: «Perché no, se fossero disposti ad acconsentirmelo e a lasciarsi persuadere? Così ora credo che persuaderò voi a lasciarmi fare da spettatore e a non trascinarvi nell'agone, irrigidito come sono negli anni, e a lottare voi invece con lui che è più giovane e più agile»(162b5-9).

In questo modo, di colpo, prende vigore un'altra immagine finora latente nel testo: quella degli scontri agonistici e del combattimento. Socrate è costretto a fare tutti i ruoli nell'agone dei discorsi: muove critiche e dà voce alla difesa, attacca e contrattacca. La lotta è ingaggiata contro quello che ha tutta l'aria di essere un mostro a tre teste (la definizione di Teeteto, la tesi dell'*homo mensura* di Protagora e la dottrina del flusso) e con più tentacoli (Rf, Rp, Rv, la teoria dei raffinati). I colpi sferrati da Socrate seguono una strategia tesa a sfiancare l'avversario su più fronti e a più livelli:

	obiezioni		controobiezioni
	Prima della nascita, durante la gestazione del presunto figlio di Teeteto		
α	ci sono relazioni senza genesi: come può spiegarle la dottrina che tutto si genera e niente è? (154b)	A	apparire di relazione è apparire di movimento
β	divengono anche le specie naturali, animali, etc. (157b8-c1; esempi: pietra, uomo, animale) e i "valori"? (157d8: ἀγαθὸν καὶ καλὸν)	B	protagorismo di ampio spettro
γ	dovranno dirsi veri anche i sogni e le sensazioni di ammalati e folli? (157e-158d)	Γ	ogni percezione è vera per me (160c7)
	Dopo la nascita:		
	primo incontro di lotta ingaggiato con Teeteto		
δ	perché fare dell'uomo la misura di tutte le cose se ogni essere capace di αἴσθησις è misura a se stesso delle proprie sensazioni – percezioni ? (161c2-d2)	Δ	162e5-163a1; 166c7-167d3
ε	in che cosa mai Protagora è sapiente da credere di essere lui maestro e gli altri ignoranti? (161d2-e3)	E	162e5-163a1; differenza senza limiti tra uomo e uomo (166d2-3); sapiente è colui che fa apparire buone le cose che ad altri appaiono cattive (166d6-7)
ζ	Protagora fa demagogia (161e3-4)	Z	162e5-163a1; 162d3-4; 162d6; 162e2-5
η	se tutte le opinioni sono vere, l'arte maieutica e la dialettica sono chiacchiere a vuoto (161e4-162a3)	H	(162e5-163a1) 166a6-b1 ma anche 167e3-168a2;
θ	le percezioni dell'uomo non sono inferiori a quelle degli dei? (162c2-7)	Θ	162e5-163a1
ι	udire una lingua straniera e vedere l'alfabeto (163a7-c5)	I	le riserve di Teeteto 163b8-c4
κ	il protagorismo spezza il legame ricordo-impressione, se non distrugge addirittura la memoria	K	166b2-3; 166b7-c7

	(163c5-165a3)		
λ	l'occhio coperto (165a4/165b1)165d2)	Λ	166b4-7; 166b7-c6
μ	modi del conoscere (165d2-e4)	M	168b9-c1 (implicitamente)
Secondo Teodoro	incontro di lotta ingaggiato con		
ν	Protagora ammetterebbe che nessuno ritiene altri opinare il falso? (168c2-171c7)		
ξ	Protagora è competente al punto tale da prevedere ciò che gioverà in futuro? (171c7-172b9)		
ο	la retorica (172c1-177b8)		
π	Hm vale anche per stabilire il vantaggioso? (177b8-179b9)		
ρ	Hm fa collassare il linguaggio o il confronto dialettico? (179c1-183c2)		
σ	αἴσθησις "tocca" l'essere? ovvero ha carattere proposionale? (183c3-187a9)		

I primi tre attacchi (α: 154b-d; β: 157b-d; γ: 157e-158d) sono mossi da Socrate al mostro a tre teste prima ancora che l'ostetrico abbia concluso di portare alla luce il fenomenale figlio di Teeteto (161e). Le prime tre critiche, in effetti, permettono a Socrate di fare passi avanti (A; B; Γ) nell'esposizione della dottrina che, a gestazione ultimata, a parto concluso, vede accorpati RT2, protagorismo e dottrina del flusso. La prima osservazione (α: 154b-d) gli dà modo di andare al cuore del protagorismo (dottrina del flusso) e di smascherare il relativismo come immagine di facciata. La seconda osservazione (β: 157b-d;) provvede a precisare che tutti gli oggetti e gli individui di specie naturali, animali, etc, (esempi: pietra, animale, uomo), così come i "valori" morali ed estetici (157d8: ἀγαθὸν καὶ καλὸν), vanno inclusi nella dottrina del flusso.

La terza osservazione (γ: 157e-158d), l'obiezione delle sensazioni fallaci di coloro che sognano o che sono in preda alle allucinazioni, è interna all'esposizione della dottrina del flusso. Anche se a dover rispondere è chiamato in causa «chi sostiene che percezione è ἐπιστήμη e che quel che a ciascuno pare, codesto anche è per quegli cui appare»(158a6-7), Socrate fa le veci di «quelli che definiscono come vere per colui al quale appaiono le cose che di volta in volta gli appaiono» (158e5-6), e completa la dottrina del flusso, mostrandone l'interdipendenza con la definizione di Teeteto e la tesi di Protagora.

2. Primi attacchi a Protagora (161c-162c)

Quando Socrate comincia l'esame di quanto avrebbe fatto nascere da Teeteto, con toni di meraviglia⁷ si rivolge a Teodoro, fregiandolo dell'appellativo di amico di Protagora (161b8-9). In una sola lunga battuta (161c2-162a3), Socrate condensa almeno quattro critiche (δ: 161c2-d2; ε: 161d3-e2; ζ: 161e3-4; η: 161e4-162a3), che prendono di mira il sofista di Abdera.

La prima di queste obiezioni è, in effetti, il quarto attacco (δ: 161c2-d2) rivolto al mostro a tre teste, anche se le altre tre critiche sono tutte antecedenti al parto. L'obiezione δ) pone sotto assedio specificatamente Hm. Socrate, da principio, fa dell'ironia, affermando di approvare il resto di quanto dice Protagora, ma non l'*incipit* del suo lavoro sulla *Verità*. «Quel resto» (161c2: τὸ μὲν

⁷ Cfr. 161b7; 162c4.

ἄλλα) viene parafrasato con l'espressione «quel che a ciascuno *pare*, questo è anche» (161c2-3: ὡς τὸ δοκοῦν ἐκάστω τοῦτο καὶ ἔστιν). Di fatto viene offerta una nuova formulazione di Rf: viene sostituito τὰ φαινόμενα con τὸ δοκοῦν in 161c2. E così Socrate ha ufficializzato quella confusione⁸ o estensione di percezione e opinione di 158d-e (Rv), alla base del protagorismo di più ampio spettro.

Propone una versione caustica di Hm, principio che adesso –non prima– viene indicato come l'*incipit* del lavoro dell'Adberita: «di tutte le cose (πάντων χρημάτων) misura è (μέτρον ἔστιν) il maiale o il cinocefalo (ὅς ἢ κυνοκέφαλος), o qualche essere ancora più strano tra quelli capaci di αἴσθησις (ἢ τι ἄλλο ἀτοπώτερον τῶν ἐχόντων αἴσθησιν)» (161c5-6). Il sarcasmo coglie una situazione effettiva più che paradossale: se αἴσθησις va intesa *stricto sensu*, come sembrerebbe per il riferimento al mondo animale, perché assurgere a criterio la sensazione degli uomini e non quella delle bestie che, per molti aspetti (basti confrontare il fiuto di un cane e l'olfatto umano), la si potrebbe dire superiore? Se αἴσθησις sta per percezione, invece, il dileggio socratico è più enigmatico: si può affermare che un animale opina sulla sensazione? Certo ogni cane, come Argo dell'*Odissea*, fiuta e riconosce il suo Ulisse, comparando in qualche modo ricordi e sensazioni⁹.

Se Protagora si fosse espresso in tal modo –continua Socrate– fin dal principio avrebbe parlato con magnifico e grandioso disprezzo (cfr.161c6-7: ἵνα μεγαλοπρεπῶς καὶ πάνυ καταφρονητικῶς ἤρξατο ἡμῖν λέγειν), dimostrando che, mentre lo si ammira (cfr.161c8-9: ἐθαυμάζομεν) come un dio (cfr.161c8: ὥσπερ θεὸν) per la sua sapienza (cfr.161c9: ἐπὶ σοφία), egli in realtà per acume (cfr.161c9-d1: εἰς φρόνησιν) non si trova a essere migliore non solo di qualche altro uomo, ma nemmeno di un girino di ranocchia (οὐδὲν βελτίων βατράχου γυρίνου, μὴ ὅτι ἄλλου του ἀνθρώπων).

Un altro attacco di Socrate (ε: 161d2-e3) –la quinta obiezione da RT2, la seconda obiezione dopo il parto del mostro a tre teste– dispiega a ventaglio le ipotesi che minano alla base la saggia autorità dell'Abderita:

«(a) Se per ciascuno sarà vero quanto viene ad opinare per mezzo della sensazione (εἰ γὰρ δὴ ἐκάστω ἀληθὲς ἔσται ὃ ἂν δι' αἰσθήσεως δοξάζῃ)

(b) e ciò che uno subisce non sarà un altro a giudicarlo meglio (καὶ μήτε τὸ ἄλλου πάθος ἄλλος βέλτιον διακρινεῖ)

(c) né sarà un altro più autorizzato ad esaminare l'opinione altrui per vedere se è corretta o falsa (μήτε τὴν δόξαν κυριώτερος ἔσται ἐπισκέψασθαι ἕτερος τὴν ἑτέρου ὀρθή ἢ ψευδῆς),

(d) ma, cosa che è stata detta più volte (ἀλλ' ὃ πολλάκις εἴρηται), ciascuno è il solo ad avere le opinioni che lo riguardano personalmente (αὐτὸς τὰ αὐτοῦ ἕκαστος μόνος δοξάσει) e

(e) queste sono tutte corrette e vere (ταῦτα δὲ πάντα ὀρθὰ καὶ ἀληθῆ),

in che cosa mai (τί δὴ ποτε), o amico, Protagora è sapiente (σοφός) al punto da credersi in diritto di essere maestro (διδάσκαλος) anche di altri e con grandi compensi mentre noi saremmo più ignoranti (ἀμαθέστεροι) e dovremmo frequentarne l'insegnamento (φοιτητέον ἡμῖν ἦν παρ' ἐκεῖνον),

(f) se ciascuno è misura lui stesso del proprio sapere (μέτρῳ ὄντι αὐτῷ ἐκάστω τῆς αὐτοῦ σοφίας) ?».

La critica di Socrate è sviluppata contro l'infallibilità dell'opinione, di δόξα, che ha per base αἴσθησις, come mostra il punto (a), quindi non contro l'infallibilità della sola αἴσθησις, come faceva pensare l'interpretazione socratica di Hm¹⁰.

⁸ Cfr. R.M. POLANSKY, *op.cit.*, p.110.

⁹ Cfr. T. CHAPPELL, *op.cit.*, p.90.

¹⁰ Cfr. *ivi*, p.91.

Per quanto ampia si voglia intendere l'accezione di αἴσθησις, per quanto grande possa essere la confusione di αἴσθησις e δόξα, quell'ampliamento di αἴσθησις a favore di δόξα quello sconfinamento di αἴσθησις nel campo di δόξα, è interessante notare l'espressione in 161d3: δι' αἰσθήσεως δοξάζει. Quest'espressione non solo permette di distinguere αἴσθησις e δόξα, ma lascia ipotizzare un'attività del soggetto che opina per mezzo di αἴσθησις.

Il punto (b), che esclude che quanto uno patisce possa giudicarlo meglio un altro, connota αἴσθησις come una condizione, una passività ed equipara il δοξάζειν al διακρινεῖ.

Il punto (c) scarta l'ipotesi che qualcuno abbia un osservatorio privilegiato, un potere superiore, per la valutazione della correttezza o meno delle opinioni degli altri. Espresso contro Protagora, il punto c) si ritorce, però, contro Socrate: togliendo autorità al giudizio di chiunque erga se stesso esaminatore della correttezza delle convinzioni altrui, sminuisce la sua attività di ostetrico, il cui vanto principale è la capacità di distinguere vero dal falso.

Se ciascuno è misura e criterio del proprio sapere (f), in virtù del fatto che (d) ognuno ha opinioni di ciò che solo direttamente lo tocca, e che (e) tutte queste opinioni sono giuste e vere, quale potere può vantare Protagora? Può dirsi διδάσκαλος? Può "vendersi" come σοφός superiore agli altri?

Va notato che il punto (f) è in pratica Hm coniugato adesso nella sua accezione più ampia: in riferimento a σοφία, non più ad αἴσθησις in senso stretto¹¹.

La sesta obiezione (ζ: 161e3-4) –il terzo attacco dopo la nascita del mostro a tre teste– smaschera Protagora nelle sue più recondite intenzioni. L'Abderita non solo mistifica il suo poco acume, riuscendo al contrario a farsi ammirare per la sua intelligenza al pari di un dio (cfr. obiezione δ), facendo passare gli altri ignoranti e lui un gran sapiente, un maestro da cui farsi impartire lezioni a pagamento (cfr. obiezione ε), ma ammantava il suo disprezzo per i più (cfr. obiezione δ) e cerca di accattivarsi il favore della massa: «Come non affermare che Protagora diceva queste cose per lusingare il popolo? (161e3-4: ταῦτα πῶς μὴ φῶμεν δημούμενον λέγειν τὸν Πρωταγόραν)». Il sofista di Abdera fa quindi della demagogia: professa Hm come principio valido per tutti e, ciò nondimeno, si spaccia per διδάσκαλος, pretendendo quanto meno di avere una σοφία superiore a quella degli altri, se non addirittura di essere lui solo il σοφός tra tanti ignoranti, ἀμαθέστεροι.

Invece di portare a fondo l'attacco all'uso demagogico di Hm, alla parola retorica in genere e di sottolineare la vacuità del disputare sofistico, Socrate mette a segno una mossa inaspettata (η: 161e4-162a3): denuncia, dal punto di vista di Hm, l'inconsistenza della tecnica maieutica e addirittura dell'intera dialettica. Se sono vere le convinzioni di ognuno, a rigore non c'è spazio per la persuasione: nessuna opinione sarà più vera di un'altra e nessuno, neanche un sapiente come Protagora, potrà convincere alcuno della superiorità della propria opinione o dell'infondatezza di quella altrui. Se vale quanto prescritto dall'*incipit* dell'opera dell'Abderita, è vano anche il lavoro che si prefigge l'ostetrico: distinguere il vero dal falso. L'ipotesi che tutte le opinioni sono ugualmente vere, rende sciocca l'analisi dell'ostetrico e vana la stessa filosofia. Con un accorto uso della preterizione, Socrate esprime quanto finge di voler tacere: dice di volere passare oltre la ridicolaggine a cui la sua arte maieutica e la dialettica vengono esposte se si assume la posizione protagorea.

«Non dico poi a quale ridicolo ci esponiamo per quanto riguarda me e la mia tecnica maieutica (τὸ δὲ δὴ ἐμὸν τε καὶ τῆς ἐμῆς τέχνης τῆς μαιευτικῆς σιγῶ ὅσον γέλωτα ὀφλισκάνομεν), ma anche, credo, l'intera attività dialettica (οἶμαι δὲ καὶ σύμπασα ἢ τοῦ διαλέγεσθαι πραγματεία), perché esaminare e confutarsi reciprocamente le apparenze e le opinioni (τὸ γὰρ ἐπισκοπεῖν καὶ ἐπιχειρεῖν ἐλέγχειν τὰς ἀλλήλων φαντασίας τε καὶ δόξας), che per ciascuno che le ha sono vere

¹¹ L'obiezione sembra ripetere quella in *Eutidemo* 287d.

(ὁρθὸς ἐκάστου οὐσας), non sarebbe una chiacchiera vana e prolissa (οὐ μακρὰ μὲν καὶ διωλύγιος φλυαρία), se è vera la *Verità* di Protagora (εἰ ἀληθὴς ἡ Ἀλήθεια Πρωταγόρου), e non ha scherzato quando ha enunciato il suo oracolo dal santuario inaccessibile del suo libro? (ἀλλὰ μὴ παίζουσα ἐκ τοῦ ἀδύτου τῆς βίβλου ἐφθέγγετο)» (161e4-162a3).

L'obiezione η) dovrebbe respingere la posizione protagorea e, invece, assume Hm, in una versione che include sia le apparenze (φαντασίας) sia le opinioni (δόξας) e le proclama corrette (ὁρθὸς) per ognuno (ἐκάστου), allo scopo di mostrare che, se si accetta –ironicamente, se è vera– la *Verità* di Protagora, è ciancia (φλυαρία), una grande e ridondante (μακρὰ μὲν καὶ διωλύγιος) chiacchiera a vuoto, sia la maieutica che la dialettica. Seppure appena distinte, la maieutica e la dialettica finiscono con il coprirsi entrambe di ridicolo. Il sottoporre ad esame (ἐπισκοπεῖν) e il cercare di mettere alla prova (ἐπιχειρεῖν ἐλέγχειν) gli uni degli altri le apparenze e le opinioni –attività del διαλέγεσθαι socratico e non– risulterà una chiacchiera inutile, inconcludente, dal momento che sono corrette proprio quelle φαντασῖαι e δόξαι che ognuno ha.

Hm è proposto in una versione che distingue le apparenze e le opinioni, senza subordinare le une alle altre, come ci si potrebbe aspettare in linea con l'espressione di 161d3: δι' αἰσθήσεως δοξάζη dell'obiezione ε) e l'equivalenza tra φαντασία e αἴσθησις in 152c1.

Perché la retorica produca i suoi effetti e la filosofa non si tiri addosso il ridicolo, la *Verità* di Protagora deve essere un gioco (παίζουσα), in pratica non deve dire il vero: non tutte le apparenze e le opinioni personali sono corrette. Protagora e Socrate devono essere dalla stessa parte contro l'assunzione dell'infallibilità di tutte le apparenze e le opinioni private, se pretendono il primo di essere maestro (cfr.161d8: διδάσκαλος) nonché sapiente (cfr.161d8: σοφός), il secondo di essere levatrice (cfr.151c1: αὐτὸν μαϊευτικόν), benché per niente sapiente (cfr.150d1: οὐ πᾶν τι σοφός).

L'ipotesi che l'obiezione abbia valenza retorica ovvero ponga delle considerazioni sul piano retorico dai risvolti filosofici inattesi, è rafforzata dal doppio riferimento di Teodoro alla persuasione (162b6: πείσεσθαι; πείσειν), con cui il geometra di Cirene risponde per schernirsi e per gettare nell'agone Teeteto.

Quando Socrate riprende a parlare con Teeteto, sferra un altro attacco a Protagora (θ: 162c2-7), l'ottava obiezione dall'inizio della gestazione, la quinta dal parto. Equipara per sapienza il giovane matematico a un dio: «non ti meravigliaresti tu (ἄρα οὐ σὺ θαυμάζεις) se così, tutt'a un tratto (εἰ ἐξαίφνης οὕτως), ti scoprissi a non essere da meno in sapienza di uno qualunque degli uomini (ἀναφανήση μηδὲν χείρων εἰς σοφίαν ὅτουσιν ἄνθρώπων) o perfino degli dèi? (ἢ καὶ θεῶν) O ritieni che la misura di Protagora si convenga meno agli dèi che agli uomini? (ἢ ἥττον τι οἶε τὸ Πρωταγόρειον μέτρον εἰς θεοὺς ἢ εἰς ἄνθρώπους λέγεσσαι)».

Questa osservazione dovrebbe fare da contrappeso all'obiezione δ), che individua anche nell'animale più strano, purché sia capace di αἴσθησις, la misura di tutte le cose: quale motivo addurre per preferire l' αἴσθησις dell'uomo a quella del dio piuttosto che a quella dell'animale?¹².

Meravigliato (cfr.162c7: θαυμάζω) dalle questioni sollevate da Socrate, Teeteto ammette in 162c-d che, mentre esponevano in che modo intendessero che ciò che pare a ciascuno, questo è anche per colui a cui pare (cfr.162c7-d1: ἡνίκα γὰρ διήμεν ὃν τρόπον λέγοιεν τὸ δοκοῦν ἐκάστω τοῦτο καὶ εἶναι τῷ δοκοῦντι) gli sembrava che si parlasse assai bene (cfr.162d1-2: πᾶν μοι εὖ ἐφάνετο λέγεσθαι); ora invece di colpo è sopraggiunto l'opposto (cfr.162d2: νῦν δὲ τοῖναντίον τάχυ μεταπέπτωκεν). Teeteto non fa riferimento a Hm, ma alla versione Rv come interpretata da Socrate in 158e5-6.

¹² In *Repubblica* 390c-d vengono mosse critiche a Omero per non aver fatto gli dei sufficientemente superiori agli uomini nelle loro percezioni; cfr. T. CHAPPELL, *op.cit.*, p.92 n.71.

3. Il contrattacco protagoreo (162d-163a)

L'effetto che i discorsi hanno prodotto su Teeteto sono da Socrate imputati all'età del giovane matematico (cfr. 162d3: νέος) che dà ascolto ai discorsi demagogici e da essi si è lasciato persuadere (cfr. 162d3-4: τῆς οὖν δημηγορίας ὁξέως ὑπακούεις καὶ πείθῃ). Ma chi avrebbe fatto demagogia e avrebbe persuaso? Chi ha ammaliato in un verso e poi nell'altro? Le posizioni si sono rovesciate: le obiezioni di Socrate alla dottrina di Protagora, che secondo l'accusa ζ) farebbe discorsi demagogici, hanno accattivato Teeteto al punto da fargli sembrare che il principio Rv esposto in modo convincente, gli sia piombato addosso in maniera del tutto opposta.

Vista la reazione di Teeteto, in 162d5-163a1 Socrate dà voce a Protagora, o a un altro in vece sua, per la replica alle obiezioni appena mossegli δ), ε), ζ), η).

La prima contestazione del sofista, o comunque di un protagoreo Z), è contro l'accusa di fare demagogia ζ): l'Abderita denuncia che sono loro, giovani e vecchi, che stanno lì seduti insieme a fare discorsi demagogici (cfr. 162d6: δημηγορεῖτε συγκαθεζόμενοι).

Protagora sviluppa la sua replica mettendo in evidenza, contro θ), la scorrettezza di tirare in ballo gli dèi (cfr. 162d6-e1: θεοὺς εἰς τὸ μέσον ἄγοντες), di cui invece il sofista tira via da ogni suo detto o scritto come sono o come non sono (cfr. 162e1-2: οὐς ἐγὼ ἔκ τε τοῦ λέγειν καὶ τοῦ γράφειν περὶ αὐτῶν ὡς εἰσὶν ἢ ὡς οὐκ εἰσὶν, ἐξαίρω).

Contro ζ) l'Abderita accusa in 162e2-5 che sono loro a dire le cose che i più sentendole accetterebbero (ἂ οἱ πολλοὶ ἂν ἀποδέχοιντο ἀκούοντες), come quando affermano che non ci sarebbe nulla di sorprendente (ὡς δεινόν) se non ci fosse affatto differenza (εἰ μὴδὲν διοίσει) in sapienza (εἰς σοφίαν) fra ciascuno degli uomini (ἐκαστος τῶν ἀνθρώπων) e una qualunque bestia (βοσκήματος ὅτουοῦν). L'accusa prende di mira come esempio di una forma di "demagogia socratica" δ), ma sostituisce αἴσθησις con σοφία menzionata, invece, nell'ipotesi f), fatta nell'obiezione ε), e presente ancora nell'accusa θ).

Secondo Protagora, nel muovere le loro accuse (δ-θ), Socrate e il suo giovane interlocutore non offrirebbero una dimostrazione (ἀπόδειξιν), un argomento cogente (ἀνάγκην οὐδ' ἡντινοῦν λέγετε), ma si avvarrebbero di quel che è verosimile (τῷ εἰκότι χρῆσθε). Se a volersi servire della verosimiglianza, fossero Teodoro e qualcun altro dei geometri per fare geometria, sarebbero valutati nemmeno il peso di un'unità. L'invito a esaminare se Teodoro e il suo interlocutore sono disposti ad accettare su tali questioni ragionamenti basati su credibilità (πιθανολογία) e verosimiglianza (εἰκόσι) ha un tono provocatorio (162e5-163a1), che, però, non ha ragione di essere, visto che la geometria per le sue dimostrazioni si appella proprio ad esse.

Teeteto protesta che non è giusto (ἄλλ' οὐ δίκαιον) perché né Socrate né lui e il suo maestro lo direbbero. Ma la protesta di Teeteto sembra suggerita da un timore reverenziale per le ipotetiche obiezioni di Protagora: lui stesso ha dato prova di servirsi della verosimiglianza in geometria (cfr. 147c-148e) e non è stato certo valutato un geometra da quattro soldi da Socrate.

4. Contro la definizione di Teeteto (163a-165e)

La necessità di esaminare il discorso di Teeteto e di Teodoro in altro modo (ἄλλῃ) porta Socrate ad accantonare le critiche alla prospettiva protagorea e a fare altre quattro obiezioni (ι-μ: 163a7-165e4) dirette esplicitamente contro la definizione di Teeteto: «Esaminiamo in questo modo, se ἐπιστήμη e αἴσθησις sono la stessa cosa o cose diverse (ταὐτὸν ἢ ἕτερον), dato che a questo, pare, tendeva tutto il nostro discorso (εἰς γὰρ τοῦτό που πᾶς ὁ λόγος ἡμῖν ἔτεινεν) e per questo abbiamo smosso le numerose e sconcertanti questioni di prima (καὶ τούτου χάριν τὰ πολλὰ καὶ ἄτοπα ταῦτα ἐκινήσαμεν)» (163a6-10).

Una volta che Socrate ha puntualizzato che l'obiettivo finale di tutte le critiche appena fatte a Protagora è il problema dell'identificazione, o della differenza, di ἐπιστήμη con αἴσθησις e che

proprio in virtù di ciò sono stati sollevati tutti quegli strani problemi, può passare a focalizzare l'attenzione specificatamente su αἴσθησις e sulla necessità di chiarire la sua relazione con μάθησις e con μνήμη.

Le obiezioni sollevate da Socrate possono a buon diritto essere considerate argomenti eristici¹³, ma hanno il merito di porre il problema della relazione tra αἴσθησις, μάθησις e μνήμη, e di provare a indagarlo. Discutibile la validità delle argomentazioni addotte, paradossali le conclusioni a cui giungono, queste obiezioni però mettono in luce delle questioni passate sotto silenzio nell'interpretazione socratica della prospettiva protagorea coniugata all'insegna della dottrina del flusso. Queste obiezioni danno voce ad un'esigenza di delucidazione di alcuni nodi problematici, che non avevano avuto attenzione nella complessa fase di gestazione della risposta di Teeteto.

La prima obiezione rivolta in modo esplicito alla definizione di Teeteto (ι: 163a7-c5) parte dalla richiesta di ammissione se si può dire di sapere tutto quanto viene percepito, presupponendo che il verbo αἰσθάνεσθαι sia identificato con "vedere" e con "udire": «Ammetteremo dunque, che delle cose di cui abbiamo sensazione vedendole e udendole, di tutte queste abbiamo al tempo stesso anche conoscenza? (ἡ οὖν ὁμολογήσομεν, ἃ τῷ ὁρᾶν αἰσθανόμεθα ἢ τῷ ἀκούειν, πάντα ταῦτα ἅμα καὶ ἐπίστασθαι)»(163b1-2).

Socrate fa l'esempio del linguaggio e dell'alfabeto per mostrare che αἴσθησις, intesa in senso stretto come sensazione, non può essere identificata con conoscenza senza scoprirsi paradossalmente sordi e ipovedenti perché ignoranti e analfabeti di una lingua straniera: «Ad esempio, prima di aver imparato la lingua dei barbari (οἷον τῶν βαρβάρων πρὶν μαθεῖν τὴν φωνὴν πότερον), diremo forse di non udire quando la parlano (οὐ φήσομεν ἀκούειν ὅταν φθέγγωνται), o di udire e sapere le cose che dicono? (ἢ ἀκούειν τε καὶ ἐπίστασθαι ἃ λέγουσι;) D'altra parte, non conoscendo le lettere dell'alfabeto (καὶ αὐτὰ γράμματα μὴ ἐπιστάμενοι), se gettiamo uno sguardo su di esse, sosterremo forse di non vederle oppure di conoscerle, se appunto le vediamo? (βλέποντες εἰς αὐτὰ πότερον οὐχ ὁρᾶν ἢ ἐπίστασθαι εἴπερ ὁρῶμεν δισχυριούμεθα)»(163b2-7).

Senza aver imparato una lingua straniera, non basta ovviamente vedere dei grafemi tracciati in successione per comprendere quello che è scritto, né udire dei fonemi in sequenza per comprendere quello che si è udito. Né si può dire di non aver visto e udito perché non si è compreso.

Per la prima volta, in 163b8-c4, Teeteto prova a difendere RT2. Sostiene che si conosce di tali cose solo quello che si vede e si ascolta: delle lettere si vede e si conosce la forma e il colore, delle voci si ascolta e al tempo stesso si conosce l'acutezza e la gravità; quanto invece a ciò che ne insegnano i maestri di grammatica e gli interpreti (ἃ δὲ οἱ τε γραμματισταὶ περὶ αὐτῶν καὶ οἱ ἑρμηνεῖς διδάσκουσιν), né se ne ha sensazione con la vista o con l'udito né se ne ha conoscenza (οὔτε αἰσθάνεσθαι τῷ ὁρᾶν ἢ ἀκούειν οὔτε ἐπίστασθαι).

Se Teeteto deve confermare l'identificazione di percezione-conoscenza, e contemporaneamente evitare il paradosso eristico avanzato da Socrate che riduce gli analfabeti a degli individui ciechi e sordi, deve far riflettere su un senso di αἴσθησις che non si lascia ricondurre a comprensione per mezzo della vista e dell'udito: di qui il riferimento ai maestri di grammatica e agli interpreti che colgono ben altro della forma e delle sfumature cromatiche delle lettere o dei toni e dei volumi dei suoni pronunciati. Il significato delle parole, il contenuto semantico che corrisponde ai segni grafici e fonici articolati tra loro, le regole di una lingua, la fonologia, la morfologia, la sintassi, non si apprendono soltanto con la vista e con l'udito. Un geroglifico non si traduce unicamente guardandolo, una lingua straniera non basta ascoltarla per comprenderla: occorre attivare altre competenze, come conoscere la corrispondenza dei segni

¹³ Cfr. N.O. BERNSEN, *op.cit.*, p.119 e Y. LAFRANCE, *op.cit.*, p.233 e sgg.

grafici e fonici con il loro significato, il loro rimandare a oggetti, concetti, individui, e così via, avere informazioni sul contesto e sullo scopo¹⁴.

Socrate apprezza lo sforzo di Teeteto e non vuole scoraggiare il giovane, sollevando critiche su questi punti avanzati dal matematico per tutelare RT2: «non vale la pena di muoverti obiezioni, anche perché tu possa aumentar di lena (καὶ οὐκ ἄξιόν σοι πρὸς ταῦτα ἀμφισβητῆσαι, ἵνα καὶ αὐξάνῃ)» (163c5-6). Invece tornerà su questi punti nella critica finale contro RT2 in 183c-187a¹⁵.

Richiama l'attenzione su un altro problema pronto a piombare loro addosso e sul modo con cui fargli fronte (cfr. 163c6-7: ἀλλ' ὅρα δὴ καὶ τόδε ἄλλο προσίόν, καὶ σκόπει πῇ αὐτὸ διωσόμεθα). La nuova obiezione mette in campo la memoria (κ: 163c5-165a3) e sviluppa una questione lasciata aperta da Teeteto su quanto insegnano i maestri di grammatica e gli interpreti: la corrispondenza tra segno e significato non può cambiare ogni volta, occorre ricordarla oltre che conoscerla.

L'obiezione κ) è formulata da Socrate sotto forma di domanda in due modi. Il primo interrogativo è imputato a un anonimo (cfr. 163d1: εἰ τις ἔροιτο) e, come ammette poco dopo Socrate, espresso con un giro di parole (163d4: μακρολογῶ):

(κ) «è possibile che uno, una volta che sia divenuto conoscitore di qualcosa (ἄρα δυνατόν ὅτου τις ἐπιστήμων γένοιτό ποτε), e ne abbia e ne mantenga il ricordo (εἴτι ἔχοντα μνήμην αὐτοῦ τούτου καὶ σωζόμενον), nel momento in cui se ne ricorda non conosca proprio quello di cui si ricorda? (τότε ὅτε μέμνηται μὴ ἐπίστασθαι αὐτὸ τοῦτο ὃ μέμνηται)» (163d1-3).

L'ipotesi prospetta che all'attualità e al perdurare del ricordo non corrisponde l'attualità e il perdurare della conoscenza, perché è venuta meno l'attualità della percezione e non esiste il perdurare della percezione.

La seconda formulazione fa appello ad altri verbi, oltre a μέμνηται, introducendo μαθὼν e οἶδε come equivalenti di ἐπίστασθαι:

(κ') «uno che ha appreso una cosa, ricordandosene non la sa? (μαθὼν τίς τι μεμνημένος μὴ οἶδε)» (163d5)

Poiché Teeteto giudica una mostruosità (cfr. 163d6: τέρας) una tale ipotesi, Socrate ironizza: «Forse che io stia dicendo sciocchezze? (μὴ οὖν ἐγὼ ληρώ;))» (163d8). Si richiama alle ammissioni dell'obiezione precedente ι), chiedendo conferma a Teeteto se dice che

(ι') vedere è provare sensazione, la vista è sensazione (cfr. ἄρα τὸ ὁρᾶν οὐκ αἰσθάνεσθαι λέγεις καὶ τὴν ὄψιν αἰσθησιν); chi ha visto una cosa è divenuto conoscitore della cosa che ha visto secondo il discorso di poco prima (οὐκοῦν ὁ ἰδὼν τι ἐπιστήμων ἐκείνου γέγονεν ὃ εἶδεν κατὰ τὸν ἄρτι λόγον).

Socrate ha, però, messo da parte le riserve espresse dal giovane matematico in 163b8-c4.

Passo dopo passo, Socrate guida il giovane nell'individuazione degli oggetti della memoria più che nella ricerca della definizione di memoria: «non la chiami qualcosa la memoria (μνήμην)?», «di qualcosa o di nulla?», «delle cose che si sono apprese e sentite, di questo tipo di cose? (οὐκοῦν ὦν ἔμαθε καὶ ὦν ἤσθετο, τοιουτωνί τινων) », «di ciò che ha visto, uno talvolta si ricorda?(ὃ δὴ εἶδε τις, μέμνηταί που ἐνίοτε) » (cfr. 163e4-10).

Secondo le ammissioni di Teeteto, quanto si è imparato, si è esperito e si è visto coincide con quanto è ricordato. Ma l'interpretazione socratica della prospettiva protagorea basata sulla dottrina del flusso a cui è stata assimilata la risposta di Teeteto, dovrebbe respingere una concezione che fa riferimento ad uno stesso contenuto di percezione e di memoria. Dato che nella

¹⁴ Cfr. J.M. COOPER, *op.cit.*, p.69: «Theaetetus is pointing out the intentionality of perception, and he is right to say that appeal to it enables him to preserve his definition against Socrate's thrust».

¹⁵ W.G. RUNCIMAN, *Plato's later epistemology*, Cambridge, University Press, 1962, p.15, ritiene che questo argomento è lo stesso della critica in 183c-187a.

percezione non si dà mai uno stesso incontro tra soggetto e oggetto, posto che è esclusa qualsiasi continuità nella percezione, come ammettere che possa passare la stessa istantanea percezione, quella percezione che non sopravvive a se stessa, nella memoria? A rigore qualsiasi forma di apprendimento stabile nella dottrina del flusso è impossibile: poiché non perdura alcuna percezione, non ci può essere alcun confronto. Tutt'al più μάθησις e μνήμη possono solo avere un'esistenza istantanea come αἴσθησις: come questa sono in continuo fluire.

In 163e12 Socrate pone un dilemma:

(κ'') «se ne ricorda anche a occhi chiusi (ἢ καὶ μύσας;), oppure nel fare questo se ne dimentica? (ἢ τοῦτο δράσας ἐπελάθετο)».

Teeteto afferma che quest'ultima ipotesi è assurda (cfr.163e13: δεινόν), ma con questa osservazione cade nella trappola preparata da Socrate: ammette che non è necessaria la sensazione in atto per conoscere.

A questo punto Socrate fa notare che occorre sostenere, invece, l'ipotesi respinta da Teeteto, se si vuole salvare il ragionamento di prima, altrimenti si dilegua (cfr.164a1-2: δεῖ γε μέντοι, εἰ σώσομεν τὸν πρόσθε λόγον· εἰ δὲ μή, οἴχεται). Il ragionamento di prima non è soltanto la definizione di Teeteto, ma l'interpretazione socratica della prospettiva protagorea alla luce della dottrina del flusso e la sua coincidenza con l'identificazione di αἴσθησις con ἐπιστήμη. Cosa che sfugge ancora a Teeteto, che ammette di sospettare che il discorso possa dissolversi, ma di non comprendere a fondo la questione.

Socrate torna a riproporre le ammissioni dell'obiezione ι), omettendo ancora una volta le riserve di Teeteto di 163b8-c4:

(ι'') «diciamo che chi vede diventa conoscitore di ciò che vede (ὁ μὲν ὁρῶν ἐπιστήμων, φαμέν, τούτου γέγονεν οὐπερ ὁρῶν)»(164a5-6); «si è concordato infatti che vista, sensazione e conoscenza sono la stessa cosa (ὅψις γάρ καὶ αἴσθησις καὶ ἐπιστήμη ταὐτὸν ὁμολόγηται)»(164a6-7).

Può parlare di accordo per le ammissioni dell'obiezione ι), quando Teeteto aveva tentato dei distinguo e delle limitazioni al discorso e lui stesso aveva rinunciato alla contesa per incoraggiare il giovane matematico?

Socrate ipotizza il venir meno della sensazione attuale, ricorrendo nuovamente alla chiusura degli occhi prospettata nel dilemma posto in 163e12:

(κ''') «chi vede ed è diventato conoscitore di ciò che vedeva, se chiude occhi, si ricorda di ciò ma non lo vede più (ὁ δὲ γε ὁρῶν καὶ ἐπιστήμων γεγονώς οὐ ἑώρα, ἐὰν μύσῃ, μέμνηται μὲν, οὐχ ὁρᾷ δὲ αὐτό)»(164a9-10).

Riprende, sviluppandola in negativo, un'identificazione che perfino Teeteto aveva trovato discutibile con le sue riserve in 163b8-c4:

(ι''') «Ma questo 'non vede' equivale a 'non sa' se è vero anche che 'vede' equivale a 'conosce' (τὸ δὲ γε "οὐχ ὁρᾷ" "οὐκ ἐπίσταται" ἐστίν, εἴπερ καὶ τὸ "ὁρᾷ" "ἐπίσταται")»(164b1-2).

Trae la conclusione:

(κι) «ne consegue allora che uno, che è divenuto conoscitore di una cosa, anche se la ricorda ancora, non la conosce, dal momento che non la vede (συμβαίνει ἄρα, οὐ τις ἐπιστήμων ἐγένετο, ἔτι μεμνημένον αὐτὸν μὴ ἐπίστασθαι, ἐπειδὴ οὐχ ὁρᾷ). Il che dicevamo che sarebbe una mostruosità se avvenisse (ὁ τέρας ἔφαμεν ἂν εἶναι εἰ γίγνοιτο)»(164b4-6).

A questo punto, in 164b, Teeteto è disposto a cedere le armi. E' pronto ad ammettere che è probabile quanto insinua Socrate: se si afferma che conoscenza e sensazione sono la stessa cosa, ne risulta una conseguenza impossibile. Di qui la necessità di dire che l'una e l'altra cosa sono diverse.

Poiché Teeteto è disposto ad arrendersi e a ricominciare da capo l'indagine su che cosa è ἐπιστήμη, Socrate lo scuote: «ma, cosa stiamo per fare, Teeteto?». E ammette implicitamente di aver barato nell'agone. Svela l'aspetto più ridicolo dell'immagine della lotta suggerita da Teodoro

e a cui il famoso geometra di Cirene ha spinto il giovane allievo (cfr.162a-b): i combattenti hanno assunto il comportamento di quei galli che, senza aver battuto l'avversario, saltano giù dal collo dell'antagonista e cantano vittoria a gran voce. Socrate e Teeteto, alla stregua di un gallo non di razza, un gallo vile, proclamano il loro trionfo prima di avere vinto, pronti a balzare giù dalla prospettiva protagorea coniugata alla dottrina del flusso. Socrate e Teeteto si sarebbero comportati come quegli antilogici che si accordano su ammissioni puramente verbali, che con un artificio siffatto prevalgono sulla tesi avversaria e che tramite una simile trovata si compiacciono di vincere. *Senza accorgersene*, l'ostetrico e il giovane matematico, pur vantando di non essere eristi, ma proclamandosi filosofi, avrebbero compiuto proprio quello che fanno quei terribili individui (cfr.164c-d).

Socrate chiarisce quanto intende dire, ripercorrendo le tappe del ragionamento e le sue conclusioni: «ci siamo domandati se uno che abbia imparato una cosa e la ricordi, non la conosca (ἡρόμεθα γὰρ δὴ εἰ μαθὼν καὶ μεμνημένος τίς τι μὴ ἐπίσταται), e avendo dimostrato che chi l'ha vista e chiude gli occhi, la ricorda ma non vede (καὶ τὸν ἰδόντα καὶ μύσαντα μεμνημένον ὁρῶντα δὲ οὐ ἀποδείξαντες), abbiamo dimostrato che non sa e al tempo stesso ricorda (οὐκ εἰδὼτα ἀπεδείξαμεν καὶ ἅμα μεμνημένον), ma che questo è impossibile (τοῦτο δ' εἶναι ἀδύνατον). E in tal modo è venuto a morte il mito di Protagora e insieme anche il tuo, secondo cui conoscenza e sensazione sono la stessa cosa (τοῦτο δ' εἶναι ἀδύνατον. καὶ οὕτω δὴ μῦθος ἀπώλετο ὁ Πρωταγόρειος, καὶ ὁ σοὶς ἅμα ὁ τῆς ἐπιστήμης καὶ αἰσθήσεως ὅτι ταὐτόν ἐστιν)»(164d5-10).

La prospettiva protagorea fondata sulla dottrina del flusso –il «mito» di Protagora– associata alla risposta di Teeteto, va in malora nel momento in cui si identifica il piano del sapere con quello del sentire attuale: se viene a mancare la sensazione attuale di una data cosa, ci si trova nella strana condizione di chi ha imparato e conserva il ricordo di quella cosa ma non la sa, perché magari ha semplicemente chiuso gli occhi. Senza un' αἴσθησις attuale, pur avendone μνήμη, avendo a suo tempo appreso quella cosa, non ci sarebbe ἐπιστήμη. Basterebbe chiudere gli occhi, disattivare una αἴσθησις in corso, perché μάθησις e μνήμη non siano più in relazione con ἐπιστήμη.

L'impegno di Socrate nella difesa della prospettiva protagorea lo porta a riconoscere che se fosse vivo il padre del primo mito, avrebbe certamente respinto molti attacchi, e che essendo orfano questo mito lo si è coperto di fango (cfr.164e2-4). Senza l'assistenza di Teodoro, preoccupato solo di sfigurare (cfr.165b1), ma con la sua gratitudine per il soccorso che Socrate vorrà prestargli (cfr.165a3), l'Ateniese offre il suo aiuto per amore di giustizia (cfr.164e6-7).

Dopo aver messo in guardia a prestare attenzione alle parole, al modo con cui si è abituati per lo più ad affermare e a negare, perché altrimenti ci si dovrà rassegnare a paradossi ben più gravi di quelli appena affrontati (cfr.165a4-7), Socrate pone «la domanda più terribile»(165b2):

- (λ) «è possibile che lo stesso individuo che sa una data cosa, non sappia proprio questa cosa che sa?»(165b3-4).

La nuova obiezione (λ: 165a4-165d1) fa sperimentare a Teeteto, per mano di un contendente inflessibile, che, contrariamente a quanto reputa il giovane matematico (165b6), l'eventualità λ) non è impossibile (cfr.165d1). Basta lasciarsi coprire un occhio e farsi prendere da una di quelle domande «senza scampo in cui si è presi, come si dice, in un pozzo»: «vedi il tuo mantello con l'occhio chiuso?». Basta permettere di affermare che si vede e non si vede il mantello, di dichiarare che si vede quello che non si vede e far valere la vecchia ammissione dell'obiezione ι) che vedere è conoscere (165b7; 165c9). E soprattutto basta non dare spazio a ogni tentativo di limitazione (cfr. le risposte di Teeteto in 165c3: «non vedo con quello, ma con quell'altro»; in 165c5: «sì almeno in un certo senso»; e l'osservazione di Socrate in 165c6-8: «Io –ti risponderà– non ti impongo di dire

questo né chiedevo come, in che senso, ma semplicemente se quel che conosci anche non lo conosci»).

Con l'ottava obiezione dalla nascita del presunto figlio di Teeteto (μ: 165d2-e4), Socrate fa notare al giovane matematico che avrà a subire situazioni simili ancor più numerose se gli si domandasse se è possibile conoscere con acutezza e conoscere ottusamente e conoscere da vicino ma non da lontano e fortemente e debolmente la stessa cosa e così via. Infinite altre simili domande potrebbe fare un mercenario in discorsi, un disputatore di leggera armatura, tendendo agguati al giovane Teeteto e alla sua identificazione di ἐπιστήμη con αἰσθησις. Questo mercenario, lanciandosi contro l'udito e l'odorato e altre consimili sensazioni, avrebbe il sopravvento su Teeteto, che pieno di ammirazione per la sua ambita sapienza, sarebbe da lui messo in ceppi, legato mani e piedi, incatenato e finalmente liberato soltanto con un riscatto in denaro.

5. L' "apologia" di Protagora (165e-168c)

Prima di dare voce ai ragionamenti che Protagora esporrebbe a sostegno della sua tesi, Socrate fa sottoscrivere al sofista tutto quello che lui e Teeteto hanno detto quando hanno provato a dargli una mano: «addurrà appunto tutti questi argomenti che noi stiamo menzionando in sua difesa» (165e7-166a1). Quest'osservazione suggerisce che per quanto dovesse sembrare trascurato dalle repliche del sofista in 165e4-168c2, vale quanto fattogli contestare da Socrate e da Teeteto in precedenza¹⁶: di fatti, l'obiezione sull' αἰσθησις degli dei θ) sarebbe già stata smentita da un protagoreo (cfr.162d4-5: «Protagora o un altro per lui») in 162d3-e9, così come la critica sul linguaggio e sull'alfabeto ι) sarebbe già stata respinta in 163b8-c3.

La difesa che Socrate offre a Protagora si rivela come un assalto ravvicinato in tre mosse (166a2-d1; 166d1-167d4; 167d4-168c2)¹⁷, che respingono i nove attacchi –dall'obiezione δ) all'obiezione μ)– assestati al presunto figlio di Teeteto in 161c-165e. In particolare Protagora, «pieno di disprezzo» –e non un generico protagoreo– prende di mira:

- l'obiezione η), facendo delle osservazioni di metodo in 166a7-b2, ma anche in 167e3-168a2;
- l'obiezione sulla memoria κ), assaltandola in 166b2-3, e in 166b7-c7;
- l'obiezione sull'occhio coperto λ), aggredendola in 166b4-7, e ancora in 166b7-c7;
- l'obiezione su αἰσθησις animale δ), attaccandola in 166c7-167d3;
- l'obiezione sulla pretesa di Protagora di essere lui maestro e gli altri ignoranti ε), opponendovisi in 167b5-d3;
- l'obiezione sui modi del conoscere μ), affrontandola implicitamente in 168b9-c1.

In 166a Protagora comincia apostrofando il suo interlocutore con l'espressione «questo bel campione di Socrate», rincarando la dose poco dopo con l'epiteto «facilone di un Socrate». Protesta per l'immagine di sé che emergerebbe dai discorsi socratici: è apparso ridicolo (166a5-6: γέλωτα δὴ τὸν ἐμὲ ἐν τοῖς λόγοις ἀπέδειξεν). Ciò è imputato alla giovane età di Teeteto (cfr.165a3: παιδίου), allo spavento (cfr.166a3: ἐδεισεν; 166a4: δεῖσαν) che gli procura Socrate con la sua domanda
se lo stesso uomo ricordi e al tempo stesso non sappia la stessa cosa

¹⁶ Cfr. T. CHAPPELL, *op.cit.*, p.102.

¹⁷ Cfr. R.M. POLANSKY, *op.cit.*, p.120 e sgg. suddivide quest'apologia in tre parti principali: 166a2-d1; 166d1-167d4; 167d4-168c2. Per la cosiddetta apologia di Protagora cfr. A.T. COLE, *The Apology of Protagoras* in "Yale Classical Studies", 1966, pp.103-118; J.P. MAGUIRE, *op.cit.*; F.C. WHITE, *Protagoras Unbound* cit.; J. HADEN, *Did Plato refute Protagoras?* in "History of Philosophy Quarterly", vol.1, n.3, July 1984, pp.225-240; R.J. KETCHUM, *Plato's 'Refutation' of Protagorean Relativism: Theaetetus 170-171* in "Oxford Studies in Ancient Philosophy" 1992, pp.73-105; A.M. IOPPOLO, *op.cit.*, pp.XXX-XXXIII; T. CHAPPELL, *op.cit.*, pp.102-107.

(166a3-4: εἰ οἶόν τε τὸν αὐτὸν τὸ αὐτὸ μεμνήσθαι ἅμα καὶ μὴ εἰδέναι, cfr. obiezione κ), all'incapacità di Teeteto di vedere poco più in là delle parole, alla sua incapacità di prevedere le conseguenze alla sua risposta negativa (166a4-5), alle intimidazioni e alle scorrettezze di Socrate (cfr. 167e sgg). Contesta infatti il metodo con cui Socrate ha sottoposto al vaglio alcune sue tesi: ha fatto passare per suoi quegli errori che il giovane Teeteto ha commesso nel controbattere in modo diverso da come avrebbe replicato lui: «Quando tu esami per mezzo di domande qualcuna delle mie tesi (ὅταν τι τῶν ἐμῶν δι' ἐρωτήσεως σκοπῇς), se l'interrogato rispondendo ciò che risponderei io sbaglia (εἰ μὲν ὁ ἐρωτηθεὶς οἶάπερ ἂν ἐγὼ ἀποκρινάμην ἀποκρινόμενος σφάλῃται), ad essere confutato sono io (ἐγὼ ἐλέγχομαι); ma se dà risposte diverse dalle mie, è l'interrogato stesso ad esserlo (εἰ δὲ ἄλλοῖα, αὐτὸς ὁ ἐρωτηθεὶς)» (166a7-b2).

Con queste osservazioni di metodo, Protagora legittima indirettamente l'esame e la confutazione reciproca delle apparenze e delle opinioni individuali alla base della dialettica, che secondo Socrate sarebbe ridicolizzata come chiacchiera vuota dall'ammissione di Hm (cfr. obiezione η).

A questo punto ci si aspetterebbe che Socrate faccia replicare Protagora alle obiezioni rivolte contro le sue tesi e quindi contro il suo principio Hm. Invece, in 166a-b, l'Abderita va al contrattacco delle obiezioni che Socrate ha specificatamente rivolto contro l'identificazione di ἐπιστήμη e αἴσθησις, avanzata da Teeteto. Ai contrargomenti snocciolati da Socrate, che prospettavano casi di sensazione senza comprensione (esempio della lingua dei barbari), di conoscenza senza sensazione (memoria), di contemporaneità di sensazione e non sensazione (occhio coperto) e di conoscenza differenziata per intensità, modi, il giovane matematico aveva dapprima risposto lucidamente con delle riserve in 163b8-c4, ma poi era stato travolto dall'incalzare delle scorrettezze di Socrate nell'ignorare deliberatamente le limitazioni fatte da Teeteto.

Il soccorso che Protagora presta al giovane ateniese comincia con la replica all'obiezione sulla memoria κ). In 166b2-4 l'Abderita paventa la prima di una serie di tre¹⁸ alternative: «credi che uno possa concedere che in qualcuno sia presente il ricordo delle impressioni subite (αὐτίκα γὰρ δοκεῖς τινά σοι συγχωρήσεσθαι μνήμην παρῆναι τῷ ὧν ἔπαθε) e che esso sia un'impressione tale quale a quella subita allora (τοιοῦτόν τι οὖσαν πάθος οἶον ὅτε ἔπασχε), in lui che ora non la subisce più? (μηκέτι πάσχοντι; Si è ben lontani (πολλοῦ γε δεῖ)»

La risposta enfatica (cfr. 166b4) all'ipotesi prospettata nella prima domanda (cfr. 166b2-3) nega che il contenuto di un ricordo sia lo stesso della sensazione cui pure si riferisce. Il ricordo del freddo vento percepito a suo tempo o il ricordo del dolce cibo assaporato un giorno non coincide esattamente con la sensazione di brivido subita in quell'istante in cui il vento soffiando investì un dato individuo o con la sensazione di dolcezza provata una volta da una determinata persona nell'assaggiare un certo frutto.

A Protagora basta affermare che il ricordare è un'esperienza non identica a quella del percepire originario: gli basta spezzare il legame tra sensazione e memoria, legame postulato da un certo modo di intendere la seconda come "prolungamento" o "congelamento" della prima. Provare una sensazione di qualcosa o qualcuno è un affare, ricordare qualcosa o qualcuno ne è un altro: il ricordo non restituisce la stessa sensazione avuta un tempo; il ricordo non "congela" nel tempo quella sensazione oltre il breve istante in cui ha vita; il ricordo non fa durare qualcosa che non sopravvive a se stesso; il ricordo di un'impressione non è la stessa impressione di qualcosa che non si prova più. Come può il ricordo essere lo stesso πάθος che fu la sensazione originaria,

¹⁸ Cfr. 166b1-4; 166b4-5; 166b5-c1.

poiché/se quel πάθος non lo si prova più? Il valore causale o condizionale¹⁹ dell'espressione μηκέτι πάσχοντι spiega meglio questo punto, più del valore concessivo o semplicemente descrittivo generalmente attribuitogli dagli studiosi²⁰.

Protagora si proclama ben lontano dal concedere la coincidenza, l'identità e la continuità tra ricordo di un'impressione e l'impressione di qualcosa che non si prova più. Su questa via, Protagora potrebbe arrivare a mettere in dubbio che il ricordo di un'impressione possa pure persistere uguale a se stesso e, una volta negato il perdurare dei ricordi e appiattita la memoria sul contenuto dei ricordi, far evaporare di fatto la memoria, distruggerla. Se ogni sensazione è l'incontro istantaneo tra movimenti infiniti e come tale evento irripetibile, il ricordo di un'impressione potrebbe essere da meno? Non vi sarebbe alcuna memoria stabile, ma si susseguerebbero infiniti ricordi, infiniti mutevoli ricordi come infinite mutevoli si susseguono le sensazioni. Questa ipotesi, che porta alla distruzione di una memoria salda, con ricordi duraturi, sarebbe coerente con la prospettiva protagorea secondo l'interpretazione che ne ha dato Socrate abbinandola alla dottrina del flusso. Ma Protagora non affonda il colpo in questo senso, pur strizzando l'occhio a questa possibilità²¹.

Socrate fa aggiungere all'Abderita in 166b4-6: «o credi d'altra parte che esiterà a consentire che una stessa persona conosce e non conosce la stessa cosa? (ἢ αὖ ἀποκνήσειν ὁμολογεῖν οἷόν τ' εἶναι εἰδέναι καὶ μὴ εἰδέναι τὸν αὐτὸν τὸ αὐτό;)». La seconda delle tre alternative prospettate da Protagora coincide con la domanda posta in 165b3-4, respinta da Teeteto e sviluppata da Socrate con l'obiezione dell'occhio coperto λ). L'Abderita non incontrerebbe difficoltà ad ammettere quanto, invece, trovato impossibile in 165b6 dal giovane matematico. Quella domanda «più terribile» (165b2), messa in conto al mercenario dei discorsi, non avanzata da Socrate in persona, riscuoterebbe la risposta affermativa dell'Abderita. Non vi è contraddizione nell'affermare di conoscere e di non conoscere la stessa cosa, se ciascun soggetto di istante in istante non è più lo stesso individuo e ciascuna cosa di momento in momento non è più lo stesso oggetto.

Se l'ammissione alla domanda «più terribile» del mercenario dei discorsi dovesse sconcertare, Protagora è pronto a rispiegarsi nei termini con cui ha replicato all'obiezione γ) fatta a proposito delle presunte false percezioni di sognatori, ammalati, folli: «O se questo atterrisce credi che ti concederà mai che chi diventa dissimile sia identico a quello che era prima di diventare dissimile? (ἢ ἕνα περ τοῦτο δείσει, δώσειν ποτὲ τὸν αὐτὸν εἶναι τὸν ἀνομοιούμενον τῷ πρὶν ἀνομοιούσθαι ὄντι;)» (166b6-7). Questa osservazione vale sia per l'individuo che percepisce, per esempio, il colore bianco di una pietra e diventa altro nel percepire quella pietra bianca, sia per l'individuo che ricorda, per esempio, un fatto e diventa altro nel ricordare quel dato avvenimento.

L'individuo che avverte un vento freddo diventa dissimile dall'individuo che era prima di percepire quel brivido generatosi dall'incontro con il vento, così come l'individuo che ricorda di aver sentito freddo al soffiare del vento in un dato momento diventa dissimile dall'individuo che era prima di attivare quel ricordo.

¹⁹ Il senso condizionale o causale dell'espressione μηκέτι πάσχοντι, più che descrittivo o concessivo, è proposto da C.J. ROWE – M. WELBOURNE – C.J.F. WILLIAMS, *Knowledge, Perception and Memory: Theaetetus* 166b in "Classical Quarterly" 32 (ii), 1982, pp. 304-306.

²⁰ Cfr. F.M. CORNFORD, *op.cit.*, p.69.

²¹ L'interpretazione è invece abbracciata da S. SCOLNICOV nel capitolo *Recollection revisited: Theaetetus* nel suo volume *Plato's Metaphysics of Education*, Routledge, London and New York, 1988, pp. 60-72, in particolare p.66: «The Protagorean doctrine of knowledge as perception leaves no place for memory in any proper sense. On it, the man who remembers is different, in the moment of remembering, from the man who had the original perception, in the same way that what is now 'remembered' is a different object from that which was originally perceived. Thus, there is never memory or recollection but always a new perception». Cfr. inoltre R.M. POLANSKY, *op.cit.*, p.120 e A.M. IOPPOLO, *op.cit.*, p.XXX.

Nell'incessante e inafferrabile divenire di ognuno e di ogni cosa, anche i ricordi cambiano e mai permangono in sé e per sé: e non per questo sono falsi. Il bianco della pietra ricordato oggi è diverso dal bianco della pietra ricordata ieri, ma non per questo è falso.

Al pari di "Socrate sano", "Socrate malato", "Socrate dormiente", per il quale la sua sensazione è vera per lui, ci deve essere anche un "Socrate ricordante" per il quale il suo ricordo, in quanto *πάθος*, nel momento in cui lo subisce, è vero per lui.

Di seguito, in 166b7-c7, ribatte ancora all'obiezione sulla memoria κ) e all'obiezione sull'occhio coperto λ), facendo osservare che l'individuo che ricorda, come quello che percepisce, non è affatto uno ma diviene infiniti individui come infiniti sono le impressioni, ovvero le sensazioni, le percezioni, le emozioni, gli stati d'animo, i ricordi, che istante dopo istante prova. «O meglio che egli sia uno solo e non molti (*μᾶλλον δὲ τὸν εἶναι τινα ἄλλ' οὐχὶ τοὺς*) e che questi non diventino infiniti (*καὶ τούτους γιγνομένους ἀπείρους*), purché abbia luogo una dissomiglianza (*ἐάνπερ ἀνομοίωσις γίγνηται*), se appunto vogliamo guardarci dal darci reciprocamente la caccia con richieste verbali (*εἰ δὴ ὀνομάτων γε δεήσει θηρεύσεις διευλαβεῖσθαι ἀλλήλων*)»(166b7-c2).

Protagora riafferma il principio secondo cui risulta frantumata qualsiasi identità stabile sia dell'individuo che percepisce sia della cosa percepita, sia dell'individuo che ricorda che della cosa ricordata, e in base al quale ci si trova a dover fare i conti con la moltiplicazione all'infinito delle percezioni e dei ricordi incessantemente, perennemente mutevoli che fanno uno, cento, mille, infiniti individui distinti e diversi così come uno, cento, mille, infinite divengono le cose in continuo, ininterrotto movimento.

L'Abderita pungola Socrate sostenendo che tocca a lui l'onere delle prove per sostenere l'accusa: Protagora non si difende presentando nuovi indizi a conferma della sua presunta dottrina del flusso, ma attacca chiedendo a Socrate di confutare la tesi che ciascuno ha percezioni private o, se è disposto ad ammettere quella tesi, di oppugnare Rf: «Piuttosto, beato amico –dirà ancora–affronta più valorosamente quanto dico (*ἀλλ', ὦ μακάριε,*" φήσει, "*γενναιοτέρως ἐπ' αὐτὸ ἐλθὼν ὁ λέγω*), e, se puoi, confutami dimostrando che ciascuno di noi non ha sensazioni proprie (*εἰ δύνασθαι, ἐξέλεγξον ὥς οὐχὶ ἴδιαι αἰσθήσεις ἐκάστω ἡμῶν γίγονται*) o che, pur essendo proprie non per questo ciò che appare si generi (*ἢ ὥς ἰδίων γιγνομένων οὐδέν τι ἂν μᾶλλον τὸ φαινόμενον μόνῳ ἐκείνῳ γίγνοιτο*) o sia – se occorre usare il termine 'essere' – soltanto per colui a cui appare (*ἢ εἰ εἶναι δεῖ ὀνομάζειν, εἴη ὥπερ φαίνεται*)»(166c2-7).

Per la prima volta nel testo viene posta la singolarità, la peculiarità, l'unicità delle percezioni in termini di privatezza (cfr.166c4: *ἴδιαι αἰσθήσεις*). Ed è interessante che su questo punto Protagora sembri disposto a trattare (sfida dapprima Socrate a negarla e poi prende in considerazione l'eventualità che l'accetti), mentre pone come inattaccabile Rf.

Protagora interviene in 166c7-167d3 sull'obiezione δ) e in particolare in 167b5-d3 sull'obiezione ε). Inveisce contro Socrate, e chi gli dà ascolto, restituendo al mittente l'ironia su Hm che motteggiava sull'*αἰσθησις* degli animali: «parlando di porci e di cinocefali, non solo fai il porco tu, ma convinci anche quelli che ti ascoltano a farlo contro i miei scritti, e non è bello ciò che fai»(166c7-9). Socrate praticherebbe una retorica di basso livello: persuade i suoi seguaci a sguazzare in quel fango che l'Ateniese avrebbe buttato addosso all'orfano di Protagora.

L'Abderita ribadisce il principio Hm, alludendo al titolo della sua opera: «io sostengo che la verità è proprio come io ho scritto (*ἐγὼ γάρ φημι μὲν τὴν ἀλήθειαν ἔχειν ὥς γέγραφα*): ciascuno di noi infatti è misura delle cose che sono e di quelle che non sono (*μέτρον γὰρ ἕκαστον ἡμῶν εἶναι τῶν τε ὄντων καὶ μὴ*)»(166d1-2).

Protagora afferma l'esistenza di una differenza senza limiti fra un uomo e l'altro (cfr.166d2-3: *μυρίον μέντοι διαφέρειν ἕτερον ἑτέρου αὐτῷ τούτῳ*), per il fatto che «per uno appaiono e sono certe cose e per un altro invece altre (*ὅτι τῷ μὲν ἄλλα ἔστι τε καὶ φαίνεται, τῷ δὲ ἄλλα*)»(166d3-4). Si tiene ben lontano dal negare che esistano sapienza e sapienti (cfr.166d4-5: *καὶ σοφίαν καὶ*

σοφὸν ἄνδρα πολλοῦ δέω τὸ μὴ φάναι εἶναι). Fatta salva l'esistenza della sapienza, mette a riparo contemporaneamente la sua pretesa di possesso della σοφία che lo abilita ad insegnare e a farsi pagare. Definisce l'uomo sapiente, σοφός, come «colui che, operando un mutamento, ad uno di noi per il quale certe cose appaiono e sono cattive, le fa apparire ed essere buone (ὅς ἄν τιτι ἡμῶν, ὃ φαίνεται καὶ ἔστι κακά, μεταβάλλων ποιήσῃ ἀγαθὰ φαίνεσθαι τε καὶ εἶναι)» (166d6-7). Precisa in tal modo in che cosa ha l'ambizione di dirsi σοφός, da credersi in diritto di presentarsi come διδάσκαλος, secondo quanto contestatogli nell'obiezione ε): nel riuscire a far apparire buone quelle apparenze che uno ha brutte.

Protagora invita Socrate a non incalzare il suo discorso attaccandosi alle parole (cfr. 166d7-e1: τὸν δὲ λόγον αὖ μὴ τῷ ῥήματι μου διώκε), e quindi a contravvenire alla raccomandazione fatta dallo stesso Ateniese a Teodoro di fare attenzione ai termini per non cadere in contraddizioni terribili (cfr. 165a5-7: τῶν γὰρ ἄρτι δεινότερα ἂν τις ὁμολογήσειεν μὴ προσέχων τοῖς ῥήμασι τὸν νοῦν, ἢ τὸ πολὺ εἰθισμεθὰ φάναι τε καὶ ἀπαρνείσθαι).

In paradossale contrasto con la sua replica all'obiezione sulla memoria κ) e all'obiezione sull'occhio coperto λ), che spezzava il legame tra ricordo e impressione e rendeva a dir poco problematica la possibilità di confronto tra l'uno e l'altra (minando in certo senso l'esistenza della stessa memoria), l'Abderita esorta Socrate ad apprendere ancora più chiaramente cosa intende dire (cfr. 166e1-2: ἀλλ' ὥδε ἔτι σαφέστερον μάθε τί λέγω) e a ricordare quanto era stato detto nelle argomentazioni precedenti (cfr. 166e2: οἷον γὰρ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγετο ἀναμνήσθητι) che, cioè, per il malato appaiono e sono amare le cose che mangia, mentre per il sano sono e appaiono il contrario (cfr. 166e3-4: ὅτι τῷ μὲν ἀσθενοῦντι πικρὰ φαίνεται ἃ ἐσθίει καὶ ἔστι, τῷ δὲ ὑγιαίνοντι τὰναντία ἔστι καὶ φαίνεται). Argomenta che non si deve ritenere più sapiente l'uno o l'altro di questi (cfr. 166e4-5: σοφώτερον μὲν οὖν τούτων οὐδέτερον δεῖ ποιῆσαι). Esclude che chi è malato è ignorante perché ha tale opinione (cfr. 167a1-2: ὁ μὲν κάμνων ἀμαθὴς ὅτι τοιαῦτα δοξάζει), mentre il sano è sapiente perché ha opinione diversa (cfr. 167a2: ὁ δὲ ὑγιαίνων σοφός ὅτι ἄλλοῖα). Lo esclude dal piano dell'evenienza e da quello del discorso: non è possibile (cfr. 166a5: οὐδὲ γὰρ δυνατόν) e nemmeno si deve asserire (cfr. 167a1: οὐδὲ κατηγορητέον) una cosa del genere.

E' interessante che qui Protagora riprende l'esempio che Socrate aveva fatto in 159c-d, ma non lo sviluppa in termini di αἰσθήσεις come lì, ma in termini di apparenze (cfr. 166e3; e4: φαίνεται; 167b3: φαντάσματα) e di opinioni (cfr. 167a2: δοξάζει), di disposizioni di anima e di condizione del corpo. L'esempio del malato viene arricchito di altri particolari in 167a. L'introduzione della figura del medico permette di istituire il parallelo con quella del sofista: il primo opera cambiamenti ricorrendo ai farmaci (ὁ μὲν ἱατρὸς φαρμάκοις μεταβάλλει), come il secondo opera cambiamenti ricorrendo ai ragionamenti (ὁ δὲ σοφιστὴς λόγοις); il primo interviene in vista della salute, il secondo nel campo dell'educazione (ἐν τῇ παιδείᾳ); come il medico deve mutare uno stato nell'altro perché lo stato di sanità è migliore (μεταβλητέον δ' ἐπὶ θάτερα· ἀμείνων γὰρ ἢ ἐτέρα ἔστι), così il sofista deve trasmutare l'uomo da un abito peggiore ad uno migliore (ἀπὸ ἐτέρας ἕξως ἐπὶ τὴν ἀμείνω μεταβλητέον). L'accostamento della figura del medico a quella del sofista avviene individuando quanto li accomuna: una sorta di azione terapeutica, che permette di cambiare una condizione, una disposizione, uno stato, un abito peggiore in uno migliore.

Nel porre la definizione di σοφός, prima Protagora si è espresso chiaramente in termini di κακός e di ἀγαθός. E soltanto da un campo all'altro ha senso per lui parlare di mutamento di disposizione. Il mutamento che attiva il σοφός non è da opinione falsa a opinione vera: «D'altra parte –aggiunge infatti in 167a6-7 Protagora– nessuno mai ha fatto sì che qualcuno da un'opinione falsa passasse in seguito ad avere un'opinione vera (ἐπεὶ οὐ τί γε ψευδῇ δοξάζοντά τις τινα ὕστερον ἀληθῇ ἐποίησε δοξάζειν)».

Per l'Abderita non è che non possa esistere da qualche parte un qualche sapiente in grado di fare un simile mutamento: è che non esistono proprio le opinioni false. Non si dà mai falsa

apparenza, falsa percezione, falsa sensazione o falsa opinione. Il tema del falso è qui affrontato dal punto di vista di Protagora. In questo punto, più che altrove, Protagora per bocca di Socrate fa emergere quanto sia inconsistente la questione del falso dalla sua prospettiva e come sia più appropriato parlare di cattivo, peggiore, svantaggioso, nonché di buono, migliore, utile. Sia le apparenze cattive che quelle buone sono sempre vere in quanto apparenze. Protagora specifica che «non è possibile infatti opinare né ciò che non è (οὔτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα δυνατόν δοξάσαι) né cose diverse da quelle che si subisce (οὔτε ἄλλα παρ' ἃ ἂν πάσχη): anzi soltanto queste sono sempre vere (ταῦτα δὲ αἰεὶ ἀληθῆ)» (167a7-8).

L'impossibilità di opinare ciò che non è (167a7-8) è un tema nuovo nell'argomentazione protagorea, a cui Socrate, né ora nei panni del sofista, né prima in veste di levatrice, si era mai appellato. L'esplicitazione dell'impossibilità di opinare ciò che non è, abbinata all'affermazione dell'impossibilità di opinare cose diverse da quanto si prova, lascia supporre che il Protagora impersonato da Socrate intenda la sua dottrina in termini di solipsismo²²: il soggetto che opina non ammette l'esistenza di altre realtà al di fuori di se stesso e considera tutti gli altri enti soltanto come sue momentanee percezioni. Questa interpretazione rimane sottotraccia, inoperante²³. Il problema dell'impossibilità di opinare ciò che non è, resta in sospeso per essere discusso in seguito durante l'esame di RT3. Il testo non offre altri elementi per chiarire se l'argomento era effettivamente adoperato da Protagora o se Socrate nel dare voce al sofista gli sta attribuendo argomenti altrui, di Gorgia o di Antistene, per fare due ipotesi. Del resto il paragone tra l'azione dei farmaci e quella dei discorsi sulle anime era un tema gorgiano (*Elena*, 14).

Qui, nel corso dell' "apologia" di Protagora, il raffronto tra l'azione del medico e quella del sofista si complica con l'aggiunta di altri elementi e con il confronto con l'azione dell'agricoltore e del buon retore²⁴. In 167b1-3 Protagora ritiene che a colui che per una cattiva disposizione di anima abbia opinioni congeneri ad essa, un'anima in buone condizioni possa far opinare cose conformi ad essa (οἶμαι πονηρᾷ ψυχῆς ἔξει δοξάζοντα συγγενῇ εἰς αὐτῆς χρηστῇ ἐποίησε δοξάσαι ἕτερα τοιαῦτα), che sono appunto le apparenze che alcuni per inesperienza chiamano vere (ἃ δὲ τινες τὰ φαντάσματα ὑπὸ ἀπειρίας ἀληθῆ καλοῦσιν). Sgombrato il campo dal falso, il sofista si sbarazza anche del vero: l'ignoranza altrui parla di apparenze "vere". Qui Protagora smentisce quanto gli fa fatto sostenere Socrate nella fase di gestazione del presunto figlio di Teeteto. Il sofista ritratta la qualificazione "vera" dell'apparenza. Fa intendere che per lui basterebbe chiamarle apparenza, senza qualificarla come vera. Tanto non è mai falsa.

Dal punto di vista di Protagora, la sapienza non ha nulla a che fare con il vero e il falso. Il σοφός è capace di far mutare un'apparenza, una percezione, una sensazione o un'opinione, da cattiva e dannosa, a buona e utile.

Poi in 167b3-4, il sofista attutisce il colpo e precisa che chiama migliori le une delle altre, ma per nulla più vere (ἐγὼ δὲ βελτίω μὲν τὰ ἕτερα τῶν ἑτέρων, ἀληθέστερα δὲ οὐδέν). Se si può risparmiare di definirle vere, che senso ha parlare addirittura di gradazioni di verità, di approssimazioni al vero?

Protagora non rileva alcuna contraddizione tra la definizione di σοφός e l'affermazione di Hm: tra la legittimazione del magistero del sapiente, fondata sulla buona condizione della sua anima rispetto a chi ne ha una in cattivo stato, da una parte e dall'altra parte il riconoscimento dell'autosufficienza di giudizio di ognuno, indipendentemente dal proprio stato di veglia, sonno o follia.

²² Cfr. R.J. KETCHUM, *op.cit.*, p.74 e pp.89-90.

²³ Cfr. *ibidem*.

²⁴ A.M. IOPPOLO, *op.cit.*, pp.XXXI-XXXII distingue solo tre esempi, ma il buon retore è distinto dal sofista.

L'Abderita ha fretta di avallare l'operato del sapiente, di proclamarsi διδάσκαλος. Si riprende indirettamente la qualifica di "sapiente", respingendo quella di ranocchio, che neanche meriterebbe secondo l'obiezione δ): i sapienti non vanno certo chiamati ranocchi, ma vanno chiamati medici rispetto ai corpi e agricoltori rispetto alle piante (cfr.167b4-7: καὶ τοὺς σοφοὺς, ὧ φίλε Σώκρατες, πολλοῦ δέω βατράχους λέγειν, ἀλλὰ κατὰ μὲν σώματα ἰατροὺς λέγω, κατὰ δὲ φυτὰ γεωργοὺς).

Protagora illustra il nuovo esempio introdotto, quello degli agricoltori, e lo sviluppa in parallelo ad un altro mai fatto prima: in relazione ai buoni retori. Per poi tornare al sofista. «Io affermo che anche costoro [gli agricoltori], quando qualche pianta si ammali, fanno nascere in essa al posto di sensazioni cattive, sensazioni e disposizioni buone e sane (φημὶ γὰρ καὶ τούτους τοῖς φυτοῖς ἀντὶ πονηρῶν αἰσθήσεων, ὅταν τι αὐτῶν ἀσθενῇ, χρηστὰς καὶ ὑγιεινὰς αἰσθήσεις τε καὶ ἀληθεῖς ἐμποιεῖν), mentre i sapienti e buoni retori fanno in modo che alla città appaiano giuste le cose buone anziché quelle cattive (τοὺς δὲ γε σοφοὺς τε καὶ ἀγαθοὺς ῥήτορας ταῖς πόλεσι τὰ χρηστὰ ἀντὶ τῶν πονηρῶν δίκαια δοκεῖν εἶναι ποιεῖν)»(167b7-c4).

L'intervento dell'agricoltore risulta motivato rispetto a ciò che *appare alle piante*, perché, secondo il punto di vista attribuito a Protagora, anche queste ultime percepiscono²⁵. Ma se le piante hanno in comune con gli uomini e gli animali un tipo di percezione che fa di ognuno la misura di tutte le cose, secondo quella versione caustica di Hm offerta da Socrate nell'obiezione δ), cosa legittima la superiorità del parere dell'agricoltore? Se le piante vanno incluse tra gli «esseri assai strani capaci di αἴσθησις» del principio Hm come parafrasato da Socrate ironicamente nell'obiezione δ), perché dare più peso al giudizio dell'agricoltore?

Il principio Rf vale per le piante, per l'uomo come per la comunità e, secondo la prospettiva attribuita a Protagora, non è in contrasto con l'intervento del sapiente: «giacché quelle cose che a ciascuna città appaiono giuste e belle, tali sono anche per essa, finché le decreti tali (ἐπεὶ οἷά γ' ἂν ἐκάστη πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ, ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ); ma il sapiente al posto di quelle che di volta in volta sono cattive per essa ne fa apparire ed essere altre buone (ἀλλ' ὁ σοφὸς ἀντὶ πονηρῶν ὄντων αὐτοῖς ἐκάστων χρηστὰ ἐποίησεν εἶναι καὶ δοκεῖν)»(167c4-7).

Quel che fa problema in quest'affermazione di Protagora non sta nel fatto che un'intera città condivida un unico parere in contrasto con l'individualismo propugnato dal principio Hm: perché in quanto singola comunità, un unico soggetto, può essere anch'essa criterio di se stessa. Neanche l'espressione «finché le decreti tali» fa problema: una somma di tanti istanti non postula alcuna stabilità e alcuna durata delle apparenze, cose che sarebbero in contrasto con la prospettiva attribuita a Protagora della dottrina del flusso. Quel che, invece, fa problema è il fatto che al sapiente sembra venir riconosciuta una superiorità in fatto di valutazione di apparenze che ogni città a buon diritto, in virtù di Hm, può da sola reputare giuste, belle, buone, migliori, utili per sé. Questo problema non è avvertito come tale nelle parole attribuite a Protagora, per il quale l'abilità del sofista, la sua σοφία, non risiede in alcuna sua superiorità morale che gli fa individuare ciò che è giusto, bello, etc. sempre e per tutti, ma sta nella sua capacità di usare i discorsi per trasformare le apparenze che altri avvertono da cattive in buone, di volta in volta, a seconda delle circostanze e delle opportunità. La sua è un'abilità che ha a che fare con pragmatismo e con convenzionalismo. L'educazione che il sofista impartisce è improntata ai valori del "meglio" e dell' "utile". La maestria del sofista in fatto di una simile παιδεία (prima e si noti adesso l'insistenza dei verbi affini) vale il pagamento di tutto l'onorario pattuito: «in base allo stesso ragionamento anche il sofista (κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ ὁ σοφιστής), essendo in grado di educare in questo modo quelli che educa, è sapiente e merita grandi compensi da coloro che siano stati educati (τοὺς

²⁵ Cfr. J.P. MAGUIRE, *op.cit.*; A.M. IOPPOLO, *op.cit.*, p.XXXIII; D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism...cit.*, p.54.

παιδευομένους οὕτω δυνάμενος παιδαγωγεῖν σοφός τε καὶ ἄξιος πολλῶν χρημάτων τοῖς παιδευθεῖσιν)»(167c7-d2).

Protagora mette insieme tre punti, secondo la sua prospettiva non dissonanti: «[1] in questo modo alcuni sono più sapienti di altri (καὶ οὕτω σοφώτεροί τε εἰσιν ἕτεροι ἑτέρων) e [2] nessuno può nutrire opinioni false (καὶ οὐδεὶς ψευδῇ δοξάζει) e [3] tu, lo voglia o no, devi rassegnarti ad essere misura (καὶ σοί, ἔαντε βούλη ἔαντε μή, ἀνεκτέον ὄντι μέτρῳ)»(167d2-4). Questi tre punti sono le fondamenta su cui si regge la prospettiva protagorea, convinto come fa dire Socrate all'Abderita di aver salvato la sua tesi con queste considerazioni (cfr.167d4-5: σῶζεται γὰρ ἐν τούτοις ὁ λόγος οὗτος).

Prima di porre termine all'apologia della sua dottrina, Protagora, secondo quanto gli fa dire Socrate, farebbe delle distinzioni metodologiche in 167d5-e5. Queste mettono a segno un ultimo colpo alle obiezioni dell'Ateniese e in particolare all'obiezione η). In più fanno addirittura apparire rovesciate le posizioni tra il sofista e la levatrice. Se Socrate ha in mente di contraddire da capo la dottrina protagorea, la contraddica pure opponendo discorso a discorso (ὦ σὺ εἰ μὲν ἔχεις ἐξ ἀρχῆς ἀμφισβητεῖν, ἀμφισβήτει λόγῳ ἀντιδιεξελθῶν) e se vuole farlo attraverso domande, lo faccia pure con delle domande (εἰ δὲ δι' ἐρωτήσεων βούλει, δι' ἐρωτήσεων) perché «neppure questo procedimento deve essere evitato, anzi, chi ha intelligenza deve perseguirlo più di tutti (167d7-e1: οὐδὲ γὰρ τοῦτο φευκτέον, ἀλλὰ πάντων μάλιστα διωκτέον τῷ νοῦν ἔχοντι. ποίει μέντοι οὕτως)». Avverte di non fare ingiustizie nel porre domande (μὴ ἀδίκει ἐν τῷ ἐρωτᾶν), perché sarebbe molto irragionevole se uno che va predicando di avere in gran conto la virtù, null'altro facesse che commettere ingiustizie nelle discussioni (καὶ γὰρ πολλὴ ἀλογία ἀρετῆς φάσκοντα ἐπιμελεῖσθαι μηδὲν ἄλλ' ἢ ἀδικοῦντα ἐν λόγοις διατελεῖν). E compie ingiustizia chi in un dibattito non distingue nettamente se ha in animo di combattere o di discutere (ἀδικεῖν δ' ἐστὶν ἐν τῷ τοιούτῳ, ὅταν τις μὴ χωρὶς μὲν ὡς ἀγωνιζόμενος τὰς διατριβὰς ποιῇται, χωρὶς δὲ διαλεγόμενος).

Nell'ottica di Protagora, esposta in 167e5-168a2, le diatribe possono caratterizzarsi come agoni verbali²⁶ o come confronti dialettici: chi discute nel primo caso scherza e tenta, per quanto può, di far sbagliare (καὶ ἐν μὲν τῷ παίξῃ τε καὶ σφάλλῃ καθ' ὅσον ἂν δύνηται) l'avversario, nel secondo caso, invece, si impegna a discutere seriamente e cerca di correggere l'interlocutore (ἐν δὲ τῷ διαλέγεσθαι σπουδάζῃ τε καὶ ἐπανορθοῖ τὸν προσδιαλεγόμενον), facendogli notare soltanto quegli sbagli nei quali sia incorso per colpa sua o delle compagnie precedenti (ἐκεῖνα μόνον αὐτῷ ἐνδεικνύμενος τὰ σφάλματα, ἃ αὐτὸς ὑφ' ἑαυτοῦ καὶ τῶν προτέρων συνουσιῶν παρεκέκρουστο).

Nell'ipotesi dell'agone verbale prevale l'amore per lo scherzo inteso come gioco e la volontà di cogliere in fallo l'interlocutore che è visto come l'avversario da battere. Chi scende nell'agone dei discorsi non fa sul serio: gioca; e giocando, cerca di prendere in trappola chi dialoga con lui. Se poi per incastrare l'avversario, per conseguire la vittoria, ordisce inganni e trappole, il passo è breve da quanto fatto dai mercenari di leggera armatura, dagli antilogici, dai polemisti eristi. Nell'ipotesi della discussione dialettica, diversamente, chi discute ragiona con serietà e, invece di voler prendere al laccio l'interlocutore, è animato dal desiderio di correggerlo. La cura nel volere raddrizzare chi dialoga con lui non si compiace degli errori nei quali l'interlocutore è caduto, ma si preoccupa di avvertirlo di quegli errori soltanto nei quali si è lasciato invischiare per causa sua o di quelli con i quali si confrontava in precedenza. Trarre in errore per spirito di contesa, correggere l'errore per amore dialettico. Ecco impartita una lezione di metodo che in primo luogo inverte le posizioni tra Protagora e Socrate e in secondo luogo reintroduce il problema del falso sotto forma di errore.

²⁶ Cfr. 164c, 167e, 168d; *Soph.* 226a, 231e; *Euthd.* 272a, 305e. Cfr. per un uso eristico di questo verbo in Platone A. CAPRA, *op.cit.*, p.136.

Le raccomandazioni di Protagora in 168a2-c2 prevedono conseguenze anche per gli interlocutori di Socrate: nell'ipotesi in cui egli agirà in questo modo, ovvero per amore dialettico, quelli che discutono con lui, incolperanno se stessi delle loro confusioni e dei loro dubbi e non lui (ἂν μὲν γὰρ οὕτω ποιῆς, ἑαυτοὺς αἰτιάζονται οἱ προσδιατρίβοντές σοι τῆς αὐτῶν ταραχῆς καὶ ἀπορίας ἄλλ' οὐ σέ), anzi lo ameranno e lo seguiranno (καὶ σὲ μὲν διώξονται καὶ φιλήσουσιν), mentre avranno in odio se stessi e non lui e fuggiranno da se stessi per volgersi alla filosofia (αὐτοὺς δὲ μισήσουσι καὶ φεύξονται ἄφ' ἑαυτῶν εἰς φιλοσοφίαν), per diventare altri e liberarsi in tal modo da quelli che erano prima (ἴν' ἄλλοι γενόμενοι ἀπαλλαγῶσι τῶν οἱ πρότερον ἦσαν). L'amore dialettico ha quindi come fine qualcosa che la prospettiva protagorea fondata sulla dottrina del flusso già presuppone: il diventare continuamente "altri", "diversi".

«Se invece, come i più, fai il contrario, ti accadrà il contrario (ἐὰν δὲ τάναντία τούτων δρᾷς ὥσπερ οἱ πολλοί, τάναντία συμβήσεται σοι) e i tuoi frequentatori, anziché filosofi, li farai apparire odiatori di questa attività, una volta che siano diventati più vecchi (καὶ τοὺς συνόντας ἀντὶ φιλοσόφων μισοῦντας τοῦτο τὸ πρᾶγμα ἀποφανεῖς ἐπειδὴν πρεσβύτεροι γένωνται)». Lo spirito di contesa ha secondo Protagora quegli stessi effetti che sembrano aver colpito Teodoro e per certi versi anche quei giovani che abbandonano Socrate secondo quanto viene detto nel corso della metafora della maieutica.

«Se dunque mi presti ascolto (ἐὰν οὖν ἐμοὶ πείθῃ), come si diceva anche prima (ὃ καὶ πρότερον ἐρρήθῃ), non con spirito avverso e polemico (οὐ δυσμενῶς οὐδὲ μαχητικῶς), ma disponendoti con serena condizione d'animo, sinceramente considera cosa mai diciamo (ἀλλ' ἴλεω τῇ διανοίᾳ συγκαθεῖς ὡς ἀληθῶς σκέψῃ τί ποτε λέγομεν), mostrando che tutto si muove (κινεῖσθαι τε ἀποφαινόμενοι τὰ πάντα,) e che quel che sembra a ciascuno, questo è anche per ciascuno, sia privato, sia l'intera città (τό τε δοκοῦν ἐκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι ἰδιώτῃ τε καὶ πόλει)». Protagora mette in relazione la tesi del flusso e quella di Rf, evidenziando la validità di quest'ultima sia in privato sia per la città (fa ricadere solo qui l'esempio del buon retore in quello del sofista) e indicando queste due tesi come corretti angoli di visuale, punti di partenza per cogliere l'identità tra conoscenza e percezione o per marcare la differenza. «E partendo di qui potrai esaminare se sono la stessa cosa o altro conoscenza e percezione (καὶ ἐκ τούτων ἐπισκέψῃ εἴτε τὰντὸν εἴτε καὶ ἄλλο ἐπιστήμη καὶ αἴσθησις) e non come poco fa, partendo dall'uso comune di espressioni e di nomi che i più stiracchiano dove capita, procurandosi reciprocamente difficoltà di ogni sorta (ἀλλ' οὐχ ὥσπερ ἄρτι ἐκ συνηθείας ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων, ἃ οἱ πολλοὶ ὅπη ἂν τύχουσιν ἔλκοντες ἀπορίας ἀλλήλοις παντοδαπὰς παρέχουσι)». Protagora denuncia l'uso che viene fatto delle parole e dei nomi abitualmente dai più che li trascinano da una parte e dall'altra come capita, a caso, provocandosi, gli uni con gli altri, ogni sorta di dubbi. Socrate secondo l'accusa che gli muove Protagora avrebbe parlato come fa generalmente la moltitudine, a caso, a vanvera, tirando qua e là nomi e parole.

6. Il ruolo di Teodoro e di Socrate

Al termine della cosiddetta apologia di Protagora, torna a prendere la parola Teodoro. Lo scambio di battute in 168c2-170a2 tra Socrate e Teodoro non fa semplicemente da cerniera tra il primo scontro (161b8-168c7) e il secondo scontro (169d3-171e9) tra Socrate e Protagora: ridefinisce i ruoli di Teodoro e di Socrate²⁷.

²⁷ D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism* ...cit., non prende neanche in considerazione l'intermezzo. T. CHAPPELL, *op.cit.*, p.108, lo liquida velocemente. F. DECLEVA CAZZI, *Da Protagora al discorso "maggior"* (Tht.171d5-172c1) in G. CASERTANO (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli

Teodoro è costretto a smettere i comodi panni di spettatore della discussione, si rassegna al destino ordito da Socrate e si decide finalmente a scendere nell'agone dei discorsi per fare la sua parte nella difesa dell'amico sofista. Il geometra di Cirene acconsente a fare da garante e da portavoce della tesi di Protagora: il suo beneplacito sarà il benessere di Protagora. Conscio del modo di fare di Socrate e dei rischi insiti nel confronto con lui, Teodoro cerca di contenere i danni provando a dettare le condizioni minime della discussione, che va arginata nei limiti degli argomenti dibattuti in precedenza: «Non mi tiro più indietro; vada come tu vuoi: occorre sopportare fino in fondo la sorte che tu intrecci riguardo questi problemi ed essere anche sottoposti a confutazione. Io, però, non sarò in grado di esporre me stesso oltre alle questioni che tu hai posto innanzi» (169c4-7).

Dopo le rassicurazioni di Socrate in 169c («Basta anche fino a queste»), Teodoro acconsente, per quanto è nelle sue possibilità, a vigilare che i discorsi, senza che ci si renda conto, non riescano puerili, e qualcuno non lo abbia a rimproverare nuovamente.

Teodoro è trascinato nella discussione dal suo interlocutore, dopo una serie di schermaglie, che hanno anche la funzione di scoprire il gioco di Socrate e di assegnargli ufficialmente il ruolo in cui di fatto è già entrato: un lottatore nel disputare, un appassionato della ginnastica del disputare (cfr. 169c1-2: οὕτω τις ἔρωσ δεινὸς ἐνδεδυκε τῆς περὶ ταῦτα γυμνασίας).

Socrate ha appena finito di prestare soccorso a sostegno di Protagora, postillandolo «piccolo contributo, da parte di piccole possibilità», che esprime rammarico che se fosse stato vivo il sofista, certamente avrebbe portato difesa in modo più efficace ai suoi punti di vista.

Teodoro sembra esprimere apprezzamento per il modo in cui Socrate ha portato aiuto a Protagora, ma lo fa in modo sospetto. Esordisce: «Tu scherzi (παίξεις), Socrate» e continua «hai preso le difese dell'uomo in maniera del tutto giovanile (νεανικῶς)» (168c6-7). Teodoro ha ripreso il verbo "scherzare" adoperato poco prima per connotare l'atteggiamento di quelli che discutono per spirito di contesa. L'uso del verbo παίξεις riferito a Socrate suggerisce che Teodoro accosta intenzionalmente e provocatoriamente Socrate agli eristi. Anche l'uso dell'avverbio «in modo giovanile» non sembra casuale. Proprio l'intenzionalità di quell'accostamento viene posto a verifica da Socrate che chiede se ha notato (168d5) il rimprovero mosso da Protagora, quando ha obiettato che si stavano contrastando le sue teorie discutendo con un ragazzetto, approfittando delle sue paure, e chiamando questo modo di discutere uno scherzo, un gioco, ha invitato invece a prendere in esame con serietà la sua dottrina magnificando quella «misura di tutte le cose».

Se Teodoro sottoscrive le critiche che Protagora per bocca di Socrate ha mosso al modo di discutere di Socrate (Alla domanda «Ci spingi a dargli ascolto?», Teodoro non ha dubbi «Con forza»), allora deve essere conseguente e impegnarsi nel dibattito in prima persona. Socrate non riesce a vincere le resistenze del matematico e a coinvolgerlo nella discussione per evitare il biasimo di Protagora di trattare con un ragazzino («Tutti i presenti sono ragazzi, eccettuato Teodoro. Perciò, se vorremo prestare ascolto a Protagora, occorre che io e tu ci impegniamo a discutere sulla sua teoria ponendoci delle domande tra di noi e dandoci delle risposte, perché poi non abbia da rimproverarci ancora che, per ischerzo, abbiamo preso in esame la sua dottrina con dei ragazzi»). L'argomento non sembra avere effetto su Teodoro che prova ancora un volta a tirarsi indietro e a mettere avanti Teeteto: «Ebbene? Non potrebbe dunque Teeteto, meglio di molti che hanno lunghe barbe, tenere dietro a un ragionamento che viene sottoposto al vaglio?».

Socrate abbina al motivo dell'aiuto all'amico morto un'osservazione in forma di dilemma, che non solo ripropone la questione posta in 161c sgg in termini più espliciti²⁸ ma mette apertamente in discussione la competenza di Teodoro e per la prima volta chiama l'accreditato matematico a renderne ragione: «Certo, ma non meglio di te, o Teodoro, e non pensare neppure che io debba prendere in ogni modo la difesa del tuo amico che è morto, mentre tu non lo fai affatto. Orsù dunque, o eccellent'uomo, vienimi dietro un po', fino a questo almeno, fino a che possiamo vedere se occorre che delle figure in geometria la misura sei tu (εἴτε ἄρα σὲ δεῖ διαγραμμάτων περί μέτρον εἶναι) oppure tutti, come te, bastano a se stessi nell'astronomia e nelle altre discipline nelle quali tu godi della fama di distinguerti (εἴτε πάντες ὁμοίως σοὶ ἱκανοὶ ἑαυτοῖς εἰς τε ἀστρονομίαν καὶ τὰλλα ὧν δὴ σὺ περί αἰτίαν ἔχεις διαφέρειν)».

Socrate ha colto nel segno e Teodoro non può più esimersi dal prendere parte alla discussione: «Non è facile, Socrate, stando seduto qui vicino a te non concedersi alla discussione». Il geometra di Cirene ha chiaro come opera Socrate, non lo accusa di non stare ai patti (Socrate gli aveva concesso in 162b-c di stare fuori dalla mischia), accusa se stesso di aver detto un'assurdità: «e poco fa ho detto un'assurdità dicendo che mi avresti concesso di non svestirmi e mi avresti forzato come fanno gli Spartani». Con Socrate non c'è alternativa: «Mi pare piuttosto che tu tiri come Scirone. Gli Spartani infatti comandano o di andarsene o di spogliarsi, tu invece mi sembri piuttosto fare dei fatti alla maniera di Anteo: non lasci andare chi ti si avvicina prima di averlo costretto a spogliarsi e a fare la lotta con te nei ragionamenti».

Teodoro accosta la figura di Socrate a quelle mitologiche di Scirone e Anteo. Il primo si piazzava «nel punto più pericoloso della strada che conduce dall'Istmo fin sotto il Gerani, il monte delle Gru e, attraverso il territorio di Megara, verso Atene»²⁹, nella regione calcarea –in greco *skiron*– da cui prendeva il nome, stava appostato in alto e obbligava i passanti a lavargli i piedi, pena essere precipitato in mare dove secondo la tradizione³⁰ nuotava una testuggine marina, un animale di Ades, che stritolava gli uomini. Scirone fu sconfitto da Teseo, Anteo da Eracle. Scegliendo ben due figure mitologiche non invincibili, Teodoro sta suggerendo che alla fine Socrate sarà battuto? Vuole spaventarlo? E sarà lui a batterlo?

Socrate apprezza la raffigurazione di sé come lottatore che ha offerto Teodoro, caricandola di tinte ancora più decise al punto da correggere i miti (lui sopravvive a Eracle e Teseo!) e da esprimersi in termini di malattia: «hai tratteggiato molto bene, Teodoro, la mia malattia; ma io sono un lottatore molto più tenace di questi. Me ne sono già venuti incontro parecchi degli Eracli e dei Tesei, assai abili a condurre le dispute e che mi hanno ben percosso, ma io, con tutto ciò, non mi tiro indietro: un amore così potente mi ha afferrato per questa sorta di ginnastica del discutere. Tu, dunque, non sottrarti alla disputa: ne trarremo giovamento io e te». Nella metafora della levatrice Socrate ha parlato di profitto che i giovani traggono dalla frequenza con lui, nella metafora agonistica ammette che a trarre giovamento dalla pratica della «ginnastica del discutere» è anche lui.

7. La cosiddetta *peritrope* (168c-171c): Protagora ammetterebbe che nessuno ritiene altri opinare il falso?

Socrate invita Teodoro a riesaminare il problema e a considerare se si aveva ragione o torto di biasimare il ragionamento che faceva ciascuno autosufficiente sul piano dell'intelligenza pratica

²⁸ Così F. DECLEVA CAIZZU, *op.cit.*, p.70: la discussione ha per oggetto «lo stesso problema che era stato posto in precedenza (161c sgg.) anche se in termini più espliciti».

²⁹ Cfr. K. KERÉNYI, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, trad.it. V. TEDESCHI, Garzanti, Milano 1988 (4ª ed), pp.238-239.

³⁰ Cfr. *ibidem*.

(169d5-6: ἐπιτιμῶντες τῷ λόγῳ ὅτι αὐτάρκη ἕκαστον εἰς φρόνησιν ἐποίει). Il riferimento è alle critiche avanzate all'inizio dell'esame del figlio di Teeteto, in 161b-162a, dove però Socrate si è espresso in termini di σοφία: «ciascuno è misura del proprio sapere» (cfr. 161e2-3: μέτρῳ ὄντι αὐτῷ ἑκάστῳ τῆς αὐτοῦ σοφίας). Questa nuova versione di Hm menziona la φρόνησις, che è stata tirata in ballo per la prima volta in 161d1, per canzonare Protagora, la cui «intelligenza pratica nella sfera delle azioni»³¹ non sarebbe pari neanche a quella di un girino (cfr. obiezione δ). Teodoro non protesta per la discrepanza tra le due formule di Hm, una in termini di intelligenza pratica, l'altra in termini di sapienza. Senza sollevare problemi, dà il suo assenso anche alla richiesta esplicita di Socrate se Protagora ha concesso (169d6: ἡμῖν συνεχώρησεν ὁ Πρωταγόρας) che quanto alla conoscenza del meglio e del peggio alcuni si distinguono di gran lunga e questi proprio sono i sapienti (169d6-8: περί τε τοῦ ἀμείνωνος καὶ χείρονος διαφέρειν τινάς, οὓς δὴ καὶ εἶναι σοφούς). Tale assenso suggella come protagorea la linea³² di difesa del sofista adottata da Socrate nella cosiddetta apologia in 166d1-167d4.

C'è uno scollamento tra il λόγος che fa ciascuno sufficiente a se stesso sul piano della φρόνησις e la concessione secondo cui i σοφοί sono superiori ad altri nella conoscenza del meglio e del peggio, che rafforza la problematicità della separazione di φρόνησις e σοφία già denunciata. La pretesa di autosufficienza nel giudizio che guida ognuno nella prassi della vita umana non si concilia con la necessità reclamata da parte di Protagora di ricorrere ad altri individui, i σοφοί, che si distinguono proprio nella conoscenza del meglio e del peggio.

In particolare l'esempio della σοφία del politico lasciava insinuare nell'ambito della prospettiva protagorea la possibilità che si diano giudizi falsi, facendo presupporre che non ogni opinione di ogni comunità su ciò che è benefico in sé è vero³³, contro la negazione di ogni possibilità di errore prospettata nella cosiddetta apologia in 167a6-b1 e 167d3. Per il momento Socrate si tiene lontano dall'affrontare a viso aperto la questione del falso, ma è l'ipotesi che vi siano giudizi errati nella conoscenza del meglio e del peggio a indurlo a tornare al principio della dottrina protagorea³⁴. Di qui la necessità da parte di Socrate di fare delle precisazioni metodologiche nella conduzione dell'indagine per inscrivere esplicitamente –e non indirettamente, per via di supposizioni fatte grazie a scollamenti e incoerenze di discorsi e di esempi– nell'orizzonte protagoreo quanto affermato e accreditare ufficialmente Teodoro come garante della dottrina dell'amico sofista defunto.

Socrate avverte che se Protagora in persona avesse fatto questa ammissione (cfr. 169d10: εἰ μὲν τοῖνυν αὐτὸς παρὼν ὡμολόγει) e non fossero stati invece lui e Teeteto a concederla per il sofista venendogli in aiuto (cfr. 169d10-e1: ἀλλὰ μὴ ἡμεῖς βοηθοῦντες ὑπὲρ αὐτοῦ συνεχωρήσαμεν), non ci sarebbe affatto bisogno di riprenderla per renderla stabile (cfr. 169e1-2: οὐδὲν ἂν πάλιν ἔδει ἐπαναλαβόντας βεβαιῶσθαι), ma ora forse qualcuno potrebbe dire che Socrate e Teeteto non erano autorizzati a fare quell'ammissione in nome di Protagora (cfr. 169e2-3: νῦν δὲ τάχ' ἂν τις ἡμᾶς ἀκύρους τιθεῖται τῆς ὑπὲρ ἐκείνου ὁμολογίας).

Il verbo συνεχωρήσαμεν in 169e1 è lo stesso adoperato a proposito della ammissione protagorea che i σοφοί superano altri nella conoscenza del meglio e del peggio (cfr. 169d6: συνεχώρησεν) e questa corrispondenza suggerisce che la problematicità del discorso protagoreo va circoscritto a quella concessione. E' quella concessione che mina la tenuta degli accordi fatti in

³¹ A.M. IOPPOLO, *op.cit.*, p.231 n.58. Cfr. R.M. POLANSKY, *op.cit.*, p.128: «wisdom directed especially at the conduct of the human life».

³² Cfr. R.M. POLANSKY, *op.cit.*, pp.128-129.

³³ J. MC DOWELL, Plato, *Theaetetus*...cit., p.167.

³⁴ Cfr. R.M. POLANSKY, *op.cit.*, p.128.

precedenza, prospettando nell'ambito della conoscenza del meglio e del peggio la possibilità delle opinioni false.

Per scongiurare l'ipotesi che qualcuno possa giudicare che nella cosiddetta apologia sia stata fatta quell'ammissione senza alcun diritto, in vece di un assente, Socrate puntualizza che «per questo motivo è meglio arrivare ad un accordo più chiaro su questo stesso punto (169e3-5: διὸ καλλιόνως ἔχει σαφέστερον περὶ τούτου αὐτοῦ διομολογήσασθαι), dato che non è una piccola differenza se la cosa sta così o altrimenti (169d5-6: οὐ γὰρ τι σμικρὸν παραλλάττει οὕτως ἔχον ἢ ἄλλως)».

Non è cosa da poco che a questo punto Socrate insista sulla ὁμολογία, perché essa è condizione imprescindibile di ogni discorso che voglia persuadere, voglia farsi luogo della verità³⁵. Teodoro non solo acconsente, ma afferma che Socrate sta dicendo il vero (λέγεις ἀληθῆ). L'accordo che Socrate si propone di raggiungere con Teodoro non è il criterio di verità di quanto si sta discutendo, ma il presupposto essenziale perché di quanto è convito Socrate possa persuadersi anche Teodoro, possa diventare verità anche per lui. Il διαλέγεσθαι deve trovare consenso nell'interlocutore e trasformarsi in διομολογήσασθαι, che è un lavoro tendenzialmente infinito e perciò può solo ambire ad essere "più chiaro".

Socrate propone di cercare di ottenere quella stessa ammissione non con il concorso di altri, ma dallo stesso λόγος di Protagora, nel modo più breve possibile (cfr.169e8-170a1: μὴ τοίνυν δι' ἄλλων ἀλλ' ἐκ τοῦ ἐκείνου λόγου ὥς διὰ βραχυτάτων λάβωμεν τὴν ὁμολογίαν).

La via più breve scelta da Socrate lo fa partire non da Hm o da Rf, ma da Rv. Come nella formula adoperata con *Teeteto* in 158e5-6, il φαίνεται è sostituito con δοκεῖ. La dottrina di Protagora menzionerebbe così esplicitamente le opinioni. Il consenso ottenuto da Teodoro che

[Protagora] pressappoco dice che quel che pare a ciascuno, questo anche è per colui a cui pare
(170a3-4: τὸ δοκοῦν ἐκάστω τούτῳ καὶ εἶναί φησί που ὧ δοκεῖ),

permette a Socrate di focalizzare l'attenzione su δόξα, non più su αἴσθησις. Al centro della critica non è messa αἴσθησις e la sua relazione con δόξα, ma δόξα e la sua relazione con altre δόξαι (come meta-δόξα). L'avverbio που è il solito sigillo con cui Socrate rende di matrice protagorea la citazione, ma dietro cui nasconde le sue libertà di interprete.

Viste le premesse sulla necessità di giungere ad un accordo legittimo, che intende escludere il concorso di *altri* e concentrarsi unicamente sul λόγος di Protagora (169d10-170a), ci si aspetterebbe un argomento sviluppato tutto sul piano della prospettiva protagorea e, invece, già l'attacco presenta qualche ambiguità: «Allora, Protagora³⁶, anche noi esprimiamo le opinioni di un uomo, anzi di tutti gli uomini (170a6-7: οὐκοῦν, ὦ Πρωταγόρα, καὶ ἡμεῖς ἀνθρώπου, μᾶλλον δὲ πάντων ἀνθρώπων δόξας λέγομεν)».

Se Socrate intende muovere la sua critica a Protagora a partire soltanto dal suo λόγος, l'attacco smentisce il proposito di escludere il concorso di altri, perché introduce subito un riferimento ad opinioni diverse da quelle dell'Abderita.

Se Socrate intende verificare la tenuta di certe ammissioni fatte in nome di Protagora, perché poi far traballare già dal semplice attacco (170a6-7) tutto l'impianto fin qui costruito? A rigore, stando alla dottrina infallibilista di Protagora –come cioè sviluppata da Socrate levatrice supportata dalla teoria eraclitea del flusso–, non può verificarsi che un'opinione e/o una percezione di un singolo individuo, un evento irripetibile, unico, privato, possa essere condivisibile da tutti gli uomini (diverso il caso della città, della comunità perché è un unico

³⁵ Cfr. F. TRABATTONI, *Scrivere nell'anima...cit.*, p.245.

³⁶ Il vocativo è discusso da D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism...cit.*, pp.57-58.

soggetto)³⁷. Né è meno problematico parlare di δόξα al plurale per un singolo uomo: nessun uomo può mai dirsi lo stesso per le infinite percezioni e/o opinioni in virtù di quanto affermato da Protagora nella replica alle obiezioni sulla memoria κ) e sull'occhio coperto λ).

Se Socrate sta spostando il discorso sul piano dell'opinione comune, c'è anche in questo caso qualcosa che non funziona, perché facendo valere illegittimamente le opinioni di un singolo per tutti gli uomini, non tiene conto dell'opinione di almeno un uomo, di Protagora appunto, che non opina così³⁸.

A nome di tutti gli uomini, Socrate continua: «Affermiamo che non c'è nessuno che in certe questioni non consideri se stesso più sapiente degli altri (170a7-9: καὶ φαμέν οὐδένα ὄντινα οὐ τὰ μὲν αὐτὸν ἡγεῖσθαι τῶν ἄλλων σοφώτερον), in altre questioni, invece, altri più sapienti di lui (170a9: τὰ δὲ ἄλλους ἑαυτοῦ), e che gli uomini, per lo meno nei pericoli più gravi, quando sono in guerre o malati o colti in mare da tempesta (170a9-10: καὶ ἐν γε τοῖς μεγίστοις κινδύνοις, ὅταν ἐν στρατείαις ἢ νόσοις ἢ ἐν θαλάττῃ χειμάζωνται), si rivolgono a quelli che in ciascuna di queste circostanze assumono il controllo come a delle divinità, aspettandosi la salvezza da loro (170a11-b1: ὥσπερ πρὸς θεοὺς ἔχειν τοὺς ἐν ἐκάστοις ἄρχοντας, σωτήρας σφῶν προσδοκῶντας) che non sono superiori in altro che nel sapere (170b1-2: οὐκ ἄλλῳ τῷ διαφέροντας ἢ τῷ εἰδέναι)».

L'argomento parte da un'opinione diffusa tra gli uomini, introdotta in modo singolare: non c'è nessuno che non faccia di queste considerazioni (e Protagora?). Ognuno reputa in certe circostanze se stesso più sapiente, ma in altre circostanze, quando è in gioco la vita, è pronto a rivolgersi ad altri più sapienti di lui, come se fossero dei, superiori per il sapere, quel sapere che fa prendere il controllo delle situazioni più difficili. Gradazioni di σοφία motivano la ricerca di maestri e di guide da parte di alcuni e la convinzione da parte di altri di essere capaci di insegnare e di assumere il comando: «E pressappoco tutte le cose umane sono piene di persone che cercano maestri e capi per sé e per altri esseri viventi e per le loro opere (170b2-3: καὶ πάντα που μεστὰ τάνθρωπινα ζητούντων διδασκάλους τε καὶ ἄρχοντας ἑαυτῶν τε καὶ τῶν ἄλλων ζῶων τῶν τε ἐργασιῶν), e di quelli viceversa che si considerano capaci di insegnare e capaci di governare (170b4-5: οἰομένων τε αὖ ἱκανῶν μὲν διδάσκειν, ἱκανῶν δὲ ἄρχειν εἶναι)».

Questo λόγος fa il verso a quello dell'Abderita: per il solito marchio protagoreo που; per la convinzione di quegli uomini malati che ci siano altri più sapienti di loro in contrasto con quanto negato da Protagora in uno degli esempi nella cosiddetta apologia (quando ha detto che non si deve ritenere più sapiente il malato o il sano; cfr.166e4-5: σοφώτερον μὲν οὖν τούτων οὐδέτερον δεῖ ποιῆσαι); per la pretesa di alcuni di essere sapienti maestri ammirati come delle divinità (obiezione δ); per il riferimento agli uomini superiori (170b2: διαφέροντας) per il sapere (170b2: τῷ εἰδέναι), che fanno eco ai σοφοί, che eccellono (διαφέρειν) nella conoscenza del meglio e del peggio, dell'ammissione attribuita al sofista sotto accusa in precedenza (cfr.169d6-8).

Quanto negato da Protagora nel corso della sua "apologia" viene invece assunto dagli uomini: sapienza e ignoranza albergano tra gli uomini; il malato, che per il sofista dell' "apologia" non è ignorante (cfr.167a1: ὁ μὲν κάμνων ἀμαθής), si reputa tale; l'uomo in salute, che per il sofista dell' "apologia" non è sapiente (cfr.167a2: ὁ δὲ ὑγιαίνων σοφός), si crede σοφός.

³⁷ E' quello che D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism...*cit., p.58, definisce «single-relativization assumption»: «According to the Measure Doctrine, every truth is relativized to some judging subject, whether an individual or a group. But no truth is, or could be, hierarchically relativized to two or more subjects». Lo studioso introduce quest'assunzione nella discussione di 170c2-8.

³⁸ Cfr. G. CASERTANO, *Contra Trindade, seu Peri Alêtheias*, in TRINDADE SANTOS, J. (organização), *Do Saber ao Conhecimento, Estudos sobre o Teeteto*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa-Braga 2005, pp.63-76, in particolare p.67.

Socrate chiede: «In tutti questi casi che altro diremo se non che gli uomini stessi ritengono che sapienza e ignoranza abbiano sede presso di loro? (170b5-7 καὶ ἐν τούτοις ἅπασιν τί ἄλλο φήσομεν ἢ αὐτοὺς τοὺς ἀνθρώπους ἡγεῖσθαι σοφίαν καὶ ἀμαθίαν εἶναι παρὰ σφίσιν)». Teodoro non ha niente da correggere e accoglie pure senza muovere obiezioni la successiva domanda di Socrate: «Gli uomini dunque non considerano la sapienza vero pensiero e l'ignoranza opinione falsa? (170b9-10: οὐκοῦν τὴν μὲν σοφίαν ἀληθῆ διάνοιαν ἡγοῦνται, τὴν δὲ ἀμαθίαν ψευδῆ δόξαν;)».

L'introduzione del termine διάνοια e il suo accostamento all'aggettivo ἀληθῆ sono sembrati motivi validi per leggere il punto di vista degli uomini in linea con una versione tradizionale del platonismo, con il "dualismo" platonico, che schiera, da un lato, la διάνοια che sarebbe sempre vera e costituirebbe la σοφία, dall'altro lato, la δόξα, che sarebbe sempre falsa e costituirebbe l'ἀμαθία. Ma c'è un'altra ipotesi che si insinua negli interrogativi di Socrate in modo sottile e articolato: se la διάνοια non può che essere sempre vera, e se l'opinione ora è vera ora è falsa, allora la διάνοια potrebbe essere assimilata all'opinione vera³⁹. A conferma di questa lettura, va notato che la διάνοια è trattata come equivalente⁴⁰ di δόξα e che sono *le opinioni* ad essere ora vere ora false (170c4: τοτὲ μὲν ἀληθῆ, τοτὲ δὲ ψευδῆ).

In base a quanto Socrate ha fatto affermare all'Abderita nel corso della sua "apologia", un protagoreo, come Teodoro nella veste di garante adesso, dovrebbe muovere più di qualche obiezione all'opinione degli uomini, cominciando con l'opporsi a quel "non c'è nessuno" dell'esordio.

La convinzione (cfr. 170a8: ἡγεῖσθαι; cfr. 170b9: ἡγοῦνται) secondo cui σοφία e ἀμαθία dimorano presso gli uomini e che la sapienza sia ἀληθῆ διάνοια e l'ignoranza sia ψευδῆ δόξα, non sarebbe sottoscritta dal Protagora dell' "apologia": uno dei capisaldi della dottrina attribuita al sofista è l'affermazione che nessuno opina il falso (cfr. 167d2-4).

Con una punta di ironia Socrate chiede direttamente al sofista, che nel corso dell' "apologia" ha fatto esprimere in termini di utilità: «Dunque, Protagora⁴¹, che ne faremo del tuo λόγος? (170c2: τί οὖν, ὦ Πρωταγόρα, χρῆσόμεθα τῷ λόγῳ;)». E aggiunge: «Dobbiamo dire dunque che [V] gli uomini opinano sempre il vero (170c2-3: πότερον ἀληθῆ φῶμεν αἰετὸς τοὺς ἀνθρώπους δοξάζειν) o [VF] talvolta il vero e talvolta il falso? (170c4: ἢ τοτὲ μὲν ἀληθῆ, τοτὲ δὲ ψευδῆ;)»

Tra [V] e [VF] Socrate pone una scelta con un'interrogativa doppia disgiuntiva: o l'una o l'altra (πότερον ... ἢ ... ;). Il primo corno del dilemma sintetizza la prospettiva protagorea in termini di verità [V], anche se per il suo soggetto plurale non esprime a rigore la dottrina infallibilista attribuita al sofista. Il secondo corno compendia, invece, l'opinione degli uomini esposta prima in 170a6-c1, che postula l'esistenza dell'opinione falsa, chiamandola ignoranza, e l'esistenza dell'opinione vera, chiamandola sapienza [VF].

Socrate non attende la risposta del suo interlocutore e conclude invitando Teodoro proprio come protagoreo a trarre una considerazione: «Da entrambe le affermazioni, infatti, consegue [E] pressappoco che (170c4-5: ἐξ ἀμφοτέρων γὰρ που συμβαίνει) essi non opinano sempre il vero, ma l'uno e l'altro (170c5: μὴ αἰετὸς ἀληθῆ ἀλλ' ἀμφοτέρω αὐτοὺς δοξάζειν). Considera, infatti, Teodoro, se qualcuno dei seguaci di Protagora, o tu stesso, consentirebbe a sostenere che (170c6-7: σκόπει γὰρ, ὦ Θεόδωρε, εἰ ἐθέλοι ἄν τις τῶν ἀμφοῖν Πρωταγόραν ἢ σὺ αὐτὸς διαμάχεσθαι ὥς

[N] nessuno ritiene che un altro⁴² sia ignorante e opini il falso

³⁹ *ibidem*.

⁴⁰ Y. LAFRANCE, *op.cit.*, p.237 n.190.

⁴¹ Anche questo vocativo è discusso da D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism...*cit., pp.57-58.

⁴² Vale la pena sottolineare la presenza del pronome ἑτερος (in genere corrispondente al latino *alter*), che quando viene ripetuto come in questo caso esprime reciprocità.

(170c7-8: οὐδεὶς ἡγείται ἕτερος ἕτερον ἀμαθῆ τε εἶναι καὶ ψευδῆ δοξάζειν)».

Il ragionamento non appare concludente e ben costruito, ma aggrovigliato su se stesso: quella che si presenta come una conseguenza [E] sconta un certo pressappochismo (170c5: που συμβαίνει). Né è immediatamente chiaro il nesso tra [N] e quanto lo precede.

L'argomento in 170c2-5 ha qualcosa di sospetto. Presumibilmente si svolge in questi termini:

- a) se [V] gli uomini opinano sempre il vero, ossia tutte le opinioni sono vere, è vera anche l'opinione [VF], ossia è vera anche l'opinione che talvolta si opina il vero e talvolta il falso, e in questo caso è vero che ci sono le opinioni false;
- b) se [VF] gli uomini opinano talvolta il vero e talvolta il falso, in quest'altro caso ci sono le opinioni false come le opinioni vere;
- c) in tutti e due i modi c'è opinione vera ed opinione falsa.

Nel primo caso a), se si afferma –con Protagora– che [V] si opina sempre il vero, si deve riconoscere *vera* anche [VF] l'opinione degli uomini che c'è l'opinione falsa⁴³: l'argomento riguarda il giudizio veritativo di un'opinione che, poco importa, a sua volta postula il falso. Ci sono due livelli di δόξα: un'opinione a un primo livello, rappresentata da [VF], e un'opinione a un livello più alto, una meta-δόξα, un'opinione su un'opinione, rappresentata da [V].

Nel secondo caso b), se si afferma –con tutti gli uomini– che [VF] a volte si opina il vero e a volte il falso, si è ammessa l'esistenza delle opinioni false: se non tutte le opinioni sono vere, ci sono opinioni false. Il principio protagoreo [V] non gioca alcun ruolo nel caso b), che si muove tutto sul piano dell'opinione degli uomini esposta in 170a6-c1. Con buona pace dell'affermazione di Socrate che proponeva di trarre conclusioni dal λόγος di Protagora, ma in linea con la domanda rivolta al sofista in 170c2 («a cosa servirà il tuo discorso?»).

Il problema è come regolarsi con l'opinione degli uomini e con la questione del falso negata dal Protagora dell' "apologia": se l'opinione degli uomini [VF] è vera, l'opinione falsa esiste; se l'opinione degli uomini [VF] è falsa, è essa stessa un caso di opinione falsa e quindi, anche in questo caso, l'opinione falsa esiste; se gli uomini si sbagliano a sostenere [VF], è falsa l'opinione che ci sono opinioni false⁴⁴; se gli uomini opinano sempre il vero [V], l'opinione che ci sono opinioni false è falsa⁴⁵.

Chi intende difendere la dottrina protagorea non può rifiutare l'opinione degli uomini liquidandola come falsa, perché la dottrina del sofista non ammette la possibilità del falso, per almeno due motivi⁴⁶: ogni opinione riguarda ciò che appare unicamente a ogni individuo sulla base della dottrina della percezione del flusso (160c4-6, 161d3-7, 166c3-6); opinare il falso implicherebbe il non essere (167a7-8). Chi intende preservare la posizione protagorea dovrebbe ripetere quanto denunciato in precedenza (157b, 167b): gli uomini parlano in termini di «vero», e quindi di «falso», ma lo fanno «per consuetudine», «per inesperienza» (167b3: ὑπὸ ἀπειρίας), per imprecisione del linguaggio che non riesce a tener dietro al flusso, a esprimerlo adeguatamente.

Costretto ad adoperare lo stesso linguaggio degli uomini, chi intende mantenere la posizione protagorea deve ammettere non solo che nessuno opina il falso, ma anche che [N] nessuno ritiene che un altro sia ignorante ed opini il falso (170c7-8).

Teodoro manifesta incredulità (cfr.170c9: ἀπιστον) a proposito di [N]. Eppure all'accettazione di [N] deve pervenire, a detta di Socrate, necessariamente il λόγος secondo cui

⁴³ Cfr. D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism...*cit., p.57 e sgg.

⁴⁴ Cfr. A.M. IOPPOLO, *op.cit.*, p.XXXIV.

⁴⁵ Cfr. R.J. KETCHUM, *op.cit.*, p.97.

⁴⁶ Cfr. R.M. POLANSKY, *op.cit.*, p.129.

l'uomo è misura di tutte le cose (170d1-2: καὶ μὴν εἰς τοῦτό γε ἀνάγκης ὁ λόγος ἥκει ὁ πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον λέγων). L'affermazione [N] fa emergere il dissidio tra chi ha finora tutelato la dottrina protagorea «per amore di giustizia» (cfr.164e6-7), Socrate, e Teodoro, che deve tutelare quella dottrina proprio come protagoreo. Il geometra di Cirene, che è stato costretto ad accettare la parte di garante di Protagora e come seguace di Protagora è interpellato, trova [N] incredibile. Invece Socrate, dopo le sue premesse sull'accordo da trovare sul λόγος di Protagora, valuta [N] coerente a Hm, una sua conseguenza necessaria. Con il concorso di Teodoro Socrate fa emergere la necessità che chi sostiene Hm deve ammettere che nessuno reputa che un altro sia ignorante e opini il falso. Ma Teodoro, il garante di Protagora, non è pronto a cogliere tale necessità.

Teodoro non capisce come (πῶς) Hm giunga a [N], ovvero un Protagoreo debba ammettere [N] e chiede chiarimenti. A questo punto in 170d4-e6, Socrate sembra esplicitare⁴⁷ i termini dell'argomento ingarbugliato, in maniera sospetta, in 170c2-5, facendo riflettere Teodoro sul giudizio delle opinioni. In 170d4-e6 Socrate sembra chiarire il ragionamento sotteso in 170c2-5, che è confluito senza alcuna interruzione nell'invito a esaminare se un protagoreo possa accettare [N]. Ma a ben guardare, Socrate sta passando ad un secondo argomento (170e7-171c7), di cui il passo in 170d4-e6 costituisce i preliminari⁴⁸.

8. Una trovata ad effetto contro la coerenza di Protagora

E' singolare come Socrate sviluppi le sue argomentazioni in 170a6-171c7, perché ad ogni fase lavorano alcuni elementi che sono funzionali ad una successiva. Gli studiosi hanno inteso le pagine 170a-171c nei modi più disparati, a seconda della scansione che ne hanno dato (la περιτροπή –termine che indica il rovesciamento della situazione, con cui Sesto Empirico, in *Adv.Math.* vii 389, per primo chiamò l'argomento– secondo alcuni⁴⁹ inizia a 170a2, secondo altri⁵⁰ a 170e, secondo certi⁵¹ a 171a6), del peso che hanno dato all'omissione dei qualificatori da parte di Platone, delle strategie che vi hanno viste sottese (argomento *ad hominem*⁵², pezzo comico⁵³, obiezione valida o inconsistente o comunque tale da far emergere aspetti apprezzabili⁵⁴). Alcuni hanno sopperito alla mancanza di qualificatori ricorrendo alle più diverse strategie interpretative, arrivando a riscrivere letteralmente 171a-c come un dialogo ipotetico tra Protagora e innominati oppositori di Hm, in modo tale da mostrare che era nelle intenzioni di Platone che i suoi lettori considerassero i qualificatori come inclusi⁵⁵. Altri, invece, assumendo che la posizione di Protagora tracciata da

⁴⁷ Cfr. R.J. KETCHUM, *op.cit.*, p.97 e sgg. che lo ritiene una più dettagliata versione dell'argomento in 170a6-c5.

⁴⁸ Cfr. D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism...cit.*, p.59.

⁴⁹ Cfr. T. CHAPPELL, *op.cit.*, pp.108-117.

⁵⁰ Cfr. J. NEWMANN, *The Recoil Argument* in "Apeiron" 1982, vol.XVI n.1, pp.47-52.

⁵¹ Cfr. S. WATERLOW, *Protagoras and Inconsistency: Theaetetus 171a6-c7* in "Archiv für Geschichte der Philosophie" (59) 1977, pp.19-36; E.K. EMILSSON, *Plato's Self-Refutation Argument in Theaetetus 171a-c Revisited* in "Phronesis" (XXXIX/2) 1994, pp.136-149.

⁵² Cfr. F.M. CORNFORD, *op.cit.*, p.80.

⁵³ Cfr. E. LEE, *Hoist with his own petard: Ironical and Comic elements in Plato's Critique of Protagoras* in LEE – RORTY – MOURELATOS (edd.), *Exegesis and Argument* (Phronesis Supplement, 1973), pp.255-256.

⁵⁴ Cfr. sull'argomento anche S.S. TIGNER, *The 'Exquisite' Argument at Tht. 171a* in "Mnemosyne" (24) 1971, pp.366-369; M.F. BURNYEAT, *Protagoras and Self-refutation in Plato's Theaetetus* in "The Philosophical Review" (85) 1976, pp.172-95; G. FINE, *Plato's Refutation of Protagoras in the Theaetetus* in "Apeiron", (31) 1998, pp.201-234.

⁵⁵ Cfr. E.K. EMILSSON, *op.cit.*

Socrate è quella infallibilista, hanno fatto notare che i problemi dell'omissione dei qualificatori tanto seri per un Protagora relativista cadono⁵⁶.

In 170d4-9 Socrate spiega: «Ma quando tu, dopo aver giudicato una cosa per tuo conto, manifesti a me la tua opinione su tale cosa (ὅταν σὺ κρίνας τι παρὰ σταντῶ πρὸς με ἀποφαίνῃ περὶ τινος δόξαν), ammettiamo pure che per te –stando alla tesi di quello [Protagora]– essa sia vera (σοὶ μὲν δὴ τοῦτο κατὰ τὸν ἐκείνου λόγον ἀληθὲς ἔστω), ma (i) a noi, gli altri, non è data la possibilità di diventare giudici del tuo giudizio? (ἡμῖν δὲ δὴ τοῖς ἄλλοις περὶ τῆς σῆς κρίσεως πότερον οὐκ ἔστιν κριταῖς γενέσθαι) Oppure (ii) giudichiamo sempre vera la tua opinione? (ἢ ἀεὶ σὲ κρίνομεν ἀληθὴ δόξαζεν;) O (iii) sono in migliaia a contrastarti opponendo ogni volta la loro opinione alla tua, ritenendo che tu giudichi e creda il falso?(ἡμυριοὶ ἐκάστοτέ σοι μάχονται ἀντιδοξάζοντες, ἡγούμενοι ψευδῇ κρίνειν τε καὶ οἶεσθαι;)».

Qui Socrate esprime in cosa consiste la δόξα: in quel giudizio formulato in se stessi su una cosa ed espresso ad altri. Se si assume il ragionamento di Protagora, tale opinione è vera per chi l'ha formulata ed espressa. Ma come deve essere accolta dagli altri quella δόξα?

- (i) Gli altri non possono farsene giudici?
- (ii) Devono anche gli altri giudicare sempre vera quella δόξα?
- (iii) Possono contrapporre ogni volta la loro opinione a quella δόξα, reputando che chi l'ha formulata ha giudicato e pensato il falso?

Di fronte alle tre alternative prospettate da Socrate, Teodoro propende per (iii), riconoscendo che in migliaia e migliaia gli procurano tutti i fastidi che possono venire dagli uomini (cfr. 170e1-3: νῆ τὸν Δία, ὦ Σώκρατες, μάλα μυριοὶ δῆτα, φησὶν Ὁμηρος, οἱ γέ μοι τὰ ἐξ ἀνθρώπων πράγματα παρέχουσιν).

Ma (iii) si contrappone a [N]: lì, in [N], *nessuno* reputa (ἡγεῖται) che l'altro sia ignorante e opini il falso, qui, in (iii), *migliaia* reputano (ἡγούμενοι) che uno –Teodoro– giudichi e pensi il falso. Teodoro consentendo a (iii) ribadisce la sua incredulità di fronte a [N], accetta (iii) coerentemente dopo il rifiuto di [N]. Ma un seguace di Protagora o l'Abderita stesso, a detta di Socrate in 170d1-2, avrebbe ammesso [N], ora quale avrebbe scelto tra (i), (ii) e (iii)? avrebbe accettato (iii), come fa il geometra di Cirene?

Socrate riformula (iii) in termini di relativismo, chiedendo se Teodoro vuole che si dica che

(iii') quella opinione è vera per lui, ma falsa per migliaia di uomini

(cfr. 170e4-5: βούλει λέγωμεν ὡς σὺ τότε σταντῶ μὲν ἀληθὴ δόξαζεις, τοῖς δὲ μυριοῖς ψευδῇ;).

Teodoro asserisce che (iii') risulta necessariamente dal ragionamento appena posto (170e6: ἔοικεν ἔκ γε τοῦ λόγου ἀνάγκη εἶναι) ovvero da Rv, da cui Socrate ha fatto prendere avvio l'esame della dottrina di Protagora in 170a3-4. Secondo Teodoro (iii') sarebbe un'implicazione⁵⁷ di Rv.

In effetti, in un certo senso, dal punto di vista di Protagora, dire che un'opinione è vera per uno e falsa per un altro, non è meno problematico che sostenere che il vento è freddo per uno e non freddo per un altro, o affermare che una cosa è amara per uno e dolce per un altro o ancora che sei dadi sono maggiori rispetto a tre e minori rispetto a dodici.

La strategia assunta a questo punto da Socrate sembra consistere nell'applicare (iii') alla δόξα di Protagora, al principio Hm. L'argomento assume, però, un andamento alquanto strano: Socrate si esprime come se prospettasse delle ipotesi, [A] e [B], e traesse da ognuna una o più conseguenze [A.1], [B.1], [B.2], [B.3], articolando una delle conseguenze, «la più raffinata» (κομψότατον), anche in più punti [B.2.1], [B.2.2], [B.2.3]. Alla fine presenta [C], in cui operano alcuni aspetti emersi e accantonati in [A].

⁵⁶ Cfr. G. FINE, *Plato's Refutation of Protagoras...*cit.

⁵⁷ Cfr. J. McDOWELL, *Plato, Theaetetus...*cit., p.170.

Le ipotesi [A] e [B] sono state intese come corni di un dilemma⁵⁸. Il primo corno del dilemma [A] è la domanda in 170e7-171a1: «E cosa ne consegue per lo stesso Protagora? (170e7: τί δὲ αὐτῷ Πρωταγόρα;) [A] Non è forse necessario che, se lui non avesse creduto che l'uomo è misura né l'avessero creduto i più –che infatti non lo credono– (170e7-9: ἄρ' οὐχὶ ἀνάγκη, εἰ μὲν μὴδὲ αὐτὸς ᾤετο μέτρον εἶναι ἄνθρωπον μὴδὲ οἱ πολλοί, ὥσπερ οὐδὲ οἴονται), [A.1] questa verità che lui ha scritto non sarebbe tale per nessuno? (170e9-171a1: μηδεὶν δὴ εἶναι ταύτην τὴν ἀλήθειαν ἣν ἐκεῖνος ἔγραψεν;))».

C'è da chiedersi se l'ipotesi prospettata in [A] è da rifiutare in ogni modo o se non è piuttosto funzionale a [B], che con le sue diverse conseguenze è quella da respingere. La conseguenza [A.1] potrebbe essere ammissibile per Platone: se una verità non è creduta da nessuno, può essere arrischiato dire che essa non esiste affatto, ma non è affatto problematico dire che essa non esiste per nessuno⁵⁹. Sotto certi aspetti [A.1] sembra conseguenza di [iii'], che di fatti non esprime posizione protagorea: «nel caso limite che non ci sia proprio nessuno a sostenere una data opinione, tale opinione non appare vera a nessuno»⁶⁰.

Il secondo corno [B] del dilemma si sviluppa da 171a1-c3 e prevede più conseguenze: una prima conseguenza [B.1], introdotta dall'avverbio πρῶτον in 171a2, una seconda conseguenza [B.2] introdotta dall'avverbio ἔπειτα in 171a6, che a sua volta si snoda in tre punti [B.2.1], [B.2.2], [B.2.3], e infine una terza conseguenza [B.3].

«[B] Se invece lui lo credeva, ma la maggioranza non è di questo parere (171a1-2: εἰ δὲ αὐτὸς μὲν ᾤετο, τὸ δὲ πλῆθος μὴ συνοίεται), tu ti rendi conto [B.1] *in primo luogo* che, quanto più numerosi sono quelli a cui non pare di quelli a cui pare, tanto più essa non è di quanto è (171a2-3: οἷσθ' ὅτι πρῶτον μὲν ὅσῳ πλείους οἷς μὴ δοκεῖ ἢ οἷς δοκεῖ, τοσούτῳ μᾶλλον οὐκ ἔστιν ἢ ἔστιν)».

La prima conseguenza del secondo corno del dilemma [B.1] comincia con il rendere l'opinione di Protagora in minoranza, in linea con la chiosa a (iii) fatta da Teodoro secondo cui in migliaia reputano falsa la sua opinione. L'argomento intende sopprimere l'opinione minoritaria, appellandosi all'assenso non accordatole dalla maggioranza degli uomini. Il testo non dice soltanto che a determinare la verità e l'esistenza di un'opinione sarebbe il numero degli uomini che la sostengono: più alto è il consenso che l'opinione raccoglie, più essa è vera ed esiste, per cui verità ed esistenza di un'opinione sarebbero proporzionali al numero di uomini che vi aderiscono. Il testo dice anche altro: se la maggioranza degli uomini *non* consente ad una opinione, allora quanto maggiore è il numero di persone a cui una verità *non* pare, rispetto a quelle a cui pare, tanto più quella verità “*non* è” di quello che “*è*”.

L'argomentazione non funziona dal punto di vista logico ed è altrettanto discutibile dal punto di vista platonico⁶¹, ma mette in luce qualcosa che dal punto di vista della psicologia sociale accade spesso⁶²: maggiore è il numero degli uomini che *non* consentono ad una opinione, più forti e travolgenti saranno la pressione e l'influenza esercitate sulla minoranza che l'ha espressa. Non a caso Teodoro si è espresso in termini di fastidi nella sua chiosa a (iii). Sotto certi aspetti questa conclusione è in linea con il convenzionalismo supposto nella cosiddetta apologia di Protagora. Ma sia sul piano della teoria protagorea intesa come relativismo sia sul piano della teoria protagorea fondata sulla teoria del flusso, la conclusione è scorretta.

⁵⁸ Cfr. M.F. BURNYEAT, *Protagoras and Self-refutation in Plato's Theaetetus...*cit.

⁵⁹ Cfr. F. TRABATTONI, *Scrivere nell'anima...*cit., p.251.

⁶⁰ Cfr. *ibidem*.

⁶¹ Cfr. G. CASERTANO, *Contra Trindade, seu Peri Alêtheias...*cit., p.68.

⁶² Cfr. su questo aspetto J. HADEN, *op.cit.*, in particolare p.235.

La risposta di Teodoro fa di [B.1] una conseguenza necessaria: «è necessario se è appunto in conformità all'opinione di ciascuno che essa sarà o non sarà (ἀνάγκη, εἴπερ γε καθ' ἑκάστην δόξαν ἔσται καὶ οὐκ ἔσται)» (171a4-5).

Questa prima "conseguenza", [B.1], è funzionale alla seconda, [B.2], a quella seconda conseguenza del secondo corno del dilemma in 171a6 che Socrate definisce «assai raffinata»⁶³: «*in secondo luogo* si ha questa conseguenza raffinatissima (171a6: ἔπειτά γε τοῦτ' ἔχει κομψότατον)». Va notato che tutto il brano in 171a6-c3 è sviluppato con particolare attenzione al punto di vista di Protagora, che è raffigurato come disposto a concedere (συγχωρεῖν) e ammettere (ὁμολογεῖν) delle osservazioni *dalla sua prospettiva*. Questo brano rivela altresì un dissidio tra l'Abderita e certi anonimi oppositori di Hm, supponendo un fittizio scambio di concessioni e ammissioni tra l'uno e gli altri.

La conseguenza è articolata in un primo punto [B.2.1]: «Da un lato egli [Protagora] (171a6: ἐκεῖνος μὲν), riguardo alla sua opinione (171a6-7: περὶ τῆς αὐτοῦ οἰήσεως) concede in certo modo che è vera l'opinione di quelli che oppongono la loro opinione alla sua, reputando che egli sia nel falso (171a7-8: τὴν τῶν ἀντιδοξαζόντων οἴησιν, ἥ ἐκεῖνον ἡγοῦνται ψεύδεσθαι, συγχωρεῖ που ἀληθῆ εἶναι) dal momento che ammette che tutti opinano le cose che sono (171a9: ὁμολογῶν τὰ ὄντα δοξάζειν ἅπαντας)».

L'Abderita riprende l'ipotesi (iii) accettata da Teodoro (è lo stesso verbo ἀντιδοξαζόντων): le migliaia di persone che si opponevano all'opinione del geometra di Cirene, reputando che egli fosse nel falso (cfr. 170e1-3), diventano a questo punto in 171a7-8 gli oppositori della tesi proprio di Protagora, Hm. A tutti i suoi oppositori che credono che egli sia nel falso, l'Abderita è disposto a concedere che la loro opinione è vera per loro. E ciò, ci si aspetterebbe, in virtù di Hm. Ma Protagora fa dipendere la sua concessione dall'ammissione in 171a9, secondo cui tutti opinano le cose che sono. L'ammissione in 171a9 è un riferimento piuttosto esplicito all'argomentazione attribuita a Protagora in 167a7-8, secondo cui non è possibile opinare il falso, dal momento che non è possibile opinare il non essere (τὰ μὴ ὄντα). Il solipsismo adombrato in 167a7-8 si riaffaccia qui e impone dei limiti precisi entro cui intendere la prospettiva protagorea⁶⁴.

Poi Socrate domanda: «dunque concederà che sia falsa la propria opinione (171b1: οὐκοῦν τὴν αὐτοῦ ἂν ψευδῇ συγχωροῖ), se ammette che sia vera quella di coloro che reputano che egli sia nel falso? (171b1-2: εἰ τὴν τῶν ἡγουμένων αὐτὸν ψεύδεσθαι ὁμολογεῖ ἀληθῆ εἶναι;)». E Teodoro risponde affermativamente trovando ciò necessario (171b3: ἀνάγκη).

Come per (iii') riscritta in termini di relativismo secondo cui una tale opinione è vera per uno, ma falsa per migliaia di uomini (cfr. 170e4-5), Protagora qui ammette che la propria opinione, Hm, è falsa per tutti i suoi oppositori, ma vera per lui.

Il secondo punto previsto dalla seconda conseguenza del secondo corno del dilemma [B.2.2] prende avvio da uno scambio di battute tra Socrate e Teodoro: «Ma questi altri non concedono di essere nel falso? (171b4-5: οἱ δὲ γ' ἄλλοι οὐ συγχωροῦσιν ἑαυτοῦς⁶⁵ ψεύδεσθαι;)»; e il geometra di Cirene risponde: «Certamente no (οὐ γὰρ οὖν)».

La domanda di Socrate in 171b4-5 non afferma che tutti gli uomini⁶⁶ «non concedono a se stessi (ἑαυτοῖς) di avere opinioni false». Se fosse posta in questi termini, sarebbe anticipata una

⁶³ Cfr. G. CASERTANO, *Contra Trindade, seu Peri Alêtheias...* cit., p.69, rileva che *kompsoi* sta a qualificare per lo più in Platone (cfr. 156a-157d; *Gorg.* 493a6; *Crat.* 405d2, 429d7; *Resp.* 495d4; *Phil.* 53c6) la posizione di qualcuno che sente più vicina di altre, una posizione per la quale magari simpatizza anche, ma che non può essere condivisa.

⁶⁴ In questo senso R.J. KETCHUM, *op.cit.*, in particolare p.103.

⁶⁵ Accusativo del codice W. Cfr. E.K. EMILSSON, *op.cit.*, p.139 n.8.

⁶⁶ Così G. CASERTANO, *Contra Trindade, seu Peri Alêtheias...* cit., p.68.

questione affrontata in 200a3-5, quando viene detto che nessuno ritiene di opinare il falso. Sarebbe una questione con interessanti implicazioni psicologiche, ma anche con risvolti logici, etici e politici degni di attenzione: credere in coscienza di dire la verità non equivale a dire effettivamente la verità.

La domanda di Socrate in 171b4-5, piuttosto, lascia trasparire in filigrana, nello scambio di battute tra Protagora e i suoi oppositori, un'ipotesi che i contestatori dell'Abderita immaginano il sofista possa loro muovere, ma che di fatto, più coerentemente, il sofista non formula: gli oppositori di Protagora suppongono, cioè, che l'Abderita possa di rimando ribattere che la loro opinione è, invece, falsa per lui. Che Protagora possa ritenere l'opinione altrui falsa è un'ipotesi che prevedono coloro che contestano il sofista, ma non è un'ipotesi che esprimerebbe l'Abderita: per Protagora l'opinione altrui è sempre vera, indipendentemente dal fatto che altri reputano la sua opinione falsa. Per Protagora ciascuno è portatore di una verità, che è differente da quella degli altri, e può finanche essere contraria a quella degli altri, ma non per questo, in virtù di questa contrapposizione, quell'opinione che è opposta alla sua verità è, per lui, falsa⁶⁷.

A differenza di Protagora che ammette che la sua opinione possa essere ritenuta falsa da altri, gli oppositori dell'Abderita, però, non sono disposti ad accordare che il loro punto di vista possa essere falso per altri, nella fattispecie per il sofista. Gli oppositori rifiutano di dare il loro assenso all'ammissione che la loro opinione possa essere ritenuta falsa da Protagora o chicchessia. Loro si arrogano il diritto di non far valere per la loro opinione quanto Protagora è disposto a far subire alla propria: il giudizio altrui di falsità.

Protagora, «invece, dal canto suo ammette che sia vera anche questa [loro] opinione in conseguenza di ciò che ha scritto (171b6-7: ὁ δὲ γ' αὖ ὁμολογεῖ καὶ ταύτην ἀληθῆ τὴν δόξαν ἐξ ὧν γέγραφεν)». L'Abderita, cioè, è disposto a concedere anche in questo caso che è vera l'opinione dei suoi oppositori che ricusano di accettare il giudizio altrui di falsità.

Nei termini del relativismo: l'opinione di Protagora è vera *per Protagora*, ma è falsa *per i suoi contestatori*, che gli oppongono un'opinione *secondo loro* vera. L'opinione dei contestatori di Protagora (*secondo cui* l'opinione del sofista è falsa) è vera *per loro*, ma –secondo quanto essi immaginano direbbe il sofista– è falsa *per l'Abderita*. Gli oppositori di Protagora non concedono neanche l'ipotesi che *per il sofista* possa essere falsa la loro opinione. Coerentemente con il relativismo professato da Protagora, anche questa loro opinione (che non concede che *per il sofista*, in via ipotetica, la loro opinione possa essere falsa) è vera *per l'Abderita*.

Gli oppositori si rivelano così dei dogmatici: non solo non ammettono che il relativismo di Protagora sia vero per chi lo professa, ma non concedono neanche l'eventualità che altri –nella fattispecie della loro ipotesi, l'Abderita– possano reputare il loro punto di vista falso.

Dall'argomento, invece, emerge un Protagora relativista ad oltranza, capace di mantenere la propria posizione senza mai contraddirsi. L'argomento [B.2.2] non rivela alcuna contraddizione nella tesi dell'Abderita, non mostra alcuna autocontraddittorietà della prospettiva protagorea, non intacca affatto il relativismo del sofista, non gli si rivolta contro. Piuttosto [B.2.2] costituisce una giustificazione di Hm, mostra una conclusione della dottrina di Protagora che rivendica il relativismo ad oltranza, sviluppa una conseguenza che il relativismo contiene in sé e prevede teoricamente.

Infine il terzo punto della seconda conseguenza del secondo corno del dilemma [B.2.3]: «Da tutti costoro dunque (ἐξ πάντων ἄρα), a cominciare da Protagora (ἀπὸ Πρωταγόρου ἀρχαμένων), sarà contestato (ἀμφισβητήσεται), anzi da lui sarà ammesso che (μᾶλλον δὲ ὑπὸ γε ἐκείνου ὁμολογήσεται), quando concede che chi dice il contrario di lui opina il vero (ὅταν τῷ τάναντία λέγοντι συγχωρῇ ἀληθῆ αὐτὸν δοξάζειν), in tal caso anche lo stesso Protagora concederà che (τότε

⁶⁷ Cfr. *ivi*, pp.66-67.

καὶ ὁ Πρωταγόρας αὐτὸς συγχωρήσεται) né un cane né il primo uomo che capita è misura di una sola cosa che non abbia appresa. Non è così? (μήτε κύνα μήτε τὸν ἐπιτυχόντα ἄνθρωπον μέτρον εἶναι μηδὲ περὶ ἐνὸς οὐδ' ἂν μὴ μάθῃ. οὐχ οὕτως;)»(171b10-c3).

L'argomento approda a [C] «poiché, dunque, è contestata da tutti (οὐκοῦν ἐπειδὴ ἀμφισβητεῖται ὑπὸ πάντων), per nessuno sarà vera la Verità di Protagora (οὐδενὶ ἂν εἴη ἡ Πρωταγόρου Ἀλήθεια ἀληθής), né per alcun altro, né per lui stesso (οὔτε τινὶ ἄλλῳ οὔτ' αὐτῷ ἐκείνῳ)»(171c5-7). In [C] è ripreso un aspetto fatto emergere in [A].

9. Relativismo “selettivo”: giustizia e vantaggio (171c-172b)

La protesta di Teodoro, secondo cui lui e Socrate stanno incalzando troppo il suo amico Protagora (ἄγαν, ὦ Σώκρατες, τὸν ἐταῖρόν μου καταθέομεν), fa riconoscere all'Ateniese che forse hanno anche oltrepassato i limiti della correttezza (ἄλλὰ τοι, ὦ φίλε, ἄδηλον εἰ καὶ παραθέομεν τὸ ὀρθόν). Disposto a riconoscere, ironicamente, l'Abderita più sapiente perché più vecchio (εἰκός γε ἄρα ἐκείνον πρεσβύτερον ὄντα σοφώτερον ἡμῶν εἶναι), Socrate se lo figura irrompere all'improvviso sulla scena, emergere fuori fino al collo (dalla terra? o, come suggerisce il mito di Scirone a cui allude in 169b, dal mare?), fare molte obiezioni, sia contro l'Ateniese che va disseminando sciocchezze, sia contro il Cirenaico che le accetta, per poi inabissarsi rapidamente ed andar via correndo (καὶ εἰ αὐτίκα ἐντεῦθεν ἀνακύψει μέχρι τοῦ αὐχένος, πολλὰ ἂν ἐμέ τε ἐλέγξας ληροῦντα, ὥς τὸ εἰκός, καὶ σὲ ὁμολογοῦντα, καταδὺς ἂν οἴχοιτο ἀποτρέχων). Secondo l'immagine evocata da Socrate, Protagora è rappresentato come figura dell'Ade, come la tartaruga che secondo il mito era nelle acque antistanti il promontorio dove si piazzava Scirone ed era pronta a stritolare quei passanti precipitati in mare da lui sconfitti. Rimasta a bocca asciutta dopo lo scontro tra Scirone/Socrate e il fantomatico Teseo/Teodoro, la figura dell'Ade/tartaruga/Protagora protesta contro il primo e contro il secondo, si reimmerge e se ne va. Per quanta ironia e comicità possa trapelare dalla scenetta⁶⁸, è chiaro l'intento di Socrate: lasciare ancora margine all'Abderita per la confutazione, riconoscere che il sofista avrebbe ancora da ridire sugli argomenti avanzati e sulle discusse concessioni fatte in suo nome.

Socrate muove una nuova obiezione ξ) a Protagora, preparandola con delle espressioni che riecheggiano formule protagoree: «Ma per noi, è necessario, io penso, *servirci* di noi stessi, così come siamo (ἀλλ' ἡμῖν ἀνάγκη οἶμαι χρῆσθαι ἡμῖν αὐτοῖς ὅποιοι τινές ἐσμεν) ed esprimere quelle cose che sempre *paiono* (καὶ τὰ δοκοῦντα ἀεὶ ταῦτα λέγειν)».

L'avvio riprende quanto osservato in 170ab: «In particolare, anche adesso, non diremo forse che chiunque⁶⁹ ammetterebbe questo almeno (καὶ δῆτα καὶ νῦν ἄλλο τι φῶμεν ὁμολογεῖν ἂν τοῦτό γε ὄντινόν), cioè che c'è uno più sapiente di un altro, e anche uno più ignorante di un altro? (τὸ εἶναι σοφώτερον ἕτερον ἑτέρου, εἶναι δὲ καὶ ἀμαθέστερον;)».

Teodoro condivide questa “concessione minima”, ma non è chiaro se anche a nome di Protagora: «A me almeno, pare (171d: ἐμοὶ γοῦν δοκεῖ)». Anche dopo, in 171e: «A me pare che sia così (ἐμοιγε δοκεῖ οὕτως)».

Il Protagora della cosiddetta apologia ammetterebbe la prima parte di questa “concessione minima”, ma dovrebbe respingerne la seconda: in 167b5-d3 si è espresso in termini di sapienza e

⁶⁸ Cfr. per l'allusione all'esito della vita del sofista A. CAPRA, *Platone e la storia* in “Acme” (53) 2000, pp.19-37, in particolare p.34 n.52.

⁶⁹ Cfr. le osservazioni di F. DECLEVA CAZZI, *Da Protagora al discorso “maggiore”...cit.*, per il significato del pronome «chiunque», che secondo la studiosa non introduce l'universalità degli uomini, ma sottolinea che neppure Protagora può dissociarsi da ciò che Teodoro e Socrate ritengono a proposito della distinzione tra sapienti e ignoranti.

sapienti, mai in termini di ignoranza e ignoranti; ha esplicitamente negato per bocca di Socrate che l'uomo malato possa essere detto ignorante, perché ha opinioni contrarie all'uomo sano; ha d'altra parte ammesso che alcuni sono più sapienti di altri (σοφώτεροί τε εἰσιν ἕτεροι ἐτέρων).

In violazione su quanto fatto quindi asserire a Protagora nel corso della cosiddetta apologia almeno su metà della concessione "minima", Socrate aggiunge in 171d-e : «ed anche che così si regge il *logos* come lo abbiamo tracciato portando aiuto a Protagora (ἦ καὶ ταύτη ἂν μάλιστα ἴστασθαι τὸν λόγον, ἦ ἡμεῖς ὑπεγράψαμεν βοηθοῦντες Πρωταγόρᾳ) cioè che la maggior parte delle cose come paiono, così siano anche per ciascuno (ὥς τὰ μὲν πολλὰ ἦ δοκεῖ, ταύτη καὶ ἔστιν ἐκάστω), calde, secche, dolci e tutte le cose di questo tipo (θερμά, ξηρά, γλυκέα, πάντα ὅσα τοῦ τύπου τούτου), ma se si concederà⁷⁰ in qualche modo che in certi casi un individuo differisce da un altro (εἰ δέ που ἔν τισι συγχωρήσεται διαφέρειν ἄλλον ἄλλου), si consentirà⁷¹ ad affermare, a proposito di quanto attiene alla salute e alla malattia (περὶ τὰ ὑγιεινὰ καὶ νοσώδη ἐθελῆσαι ἂν φάναι), che non ogni donnetta o ragazzino o addirittura una bestia è capace di curarsi riconoscendo quanto giova alla propria salute (μὴ πᾶν γύναιον καὶ παιδίον, καὶ θηρίον δέ, ἱκανὸν εἶναι ἰᾶσθαι αὐτὸ γινώσκον ἑαυτῷ τὸ ὑγιεινόν), anzi è proprio qui appunto, se mai altrove, che un uomo è superiore ad un altro? (ἀλλὰ ἐνταῦθα δὴ ἄλλον ἄλλου διαφέρειν, εἴπερ που;)).

Il gioco dei verbi ὁμολογεῖν e συγχωρεῖν di 171b-e non è abbandonato, ed è collegato espressamente alla cosiddetta apologia di Protagora: Socrate e Teodoro tornano a vagliare quanto ammesso in nome dell'Abderita. Sotto accusa è ancora una volta, in particolare, la concessione (cfr. 169d6: συνεχώρησεν) secondo cui i σοφοί superano altri nella conoscenza del meglio e del peggio, posta in 169d5-8 al vaglio di Teodoro, la cui risposta accreditava come protagorea la linea di difesa adottata nell' "apologia". La concessione in 171e3-4, secondo cui in certi ambiti un individuo differisce da un altro, si richiama esplicitamente all'affermazione in 166d, nella cosiddetta apologia, quando Socrate ha fatto esprimere Protagora a favore dell'esistenza di una differenza senza limiti fra un uomo e l'altro (166d: μῦριον μέντοι διαφέρειν ἕτερον ἐτέρου αὐτῷ τούτῳ), che era stata fatta in virtù di Hm e ribadita in virtù di Rf. Quest'affermazione conduceva al riconoscimento del possesso di sapienza ad un grado superiore da parte di certi individui rispetto ad altri (167d cfr. punto1).

Nel passo in 171e il principio protagoreo Hm è fatto valere esplicitamente per le qualità sensibili, ma con due note dissonanti: il protagorismo di maglia stretta, basato sulle percezioni sensoriali, è limitato alla maggior parte delle cose (τὰ μὲν πολλὰ) -non è esteso a tutte le cose-, in più, è espresso attraverso la formulazione Rv, che fa invece riferimento alle opinioni (δοκεῖ).

Il principio protagoreo non vale solo per il singolo individuo, ma anche per la comunità tutta intesa come unico soggetto: «e che anche in ambito politico (οὐκοῦν καὶ περὶ πολιτικῶν), a proposito di ciò che è bello e brutto e giusto e ingiusto, pio e non pio (καλὰ μὲν καὶ αἰσχρὰ καὶ δίκαια καὶ ἄδικα καὶ ὅσια καὶ μὴ), ciò che ciascuna città crede tale e tale stabilisce come legge per essa, questo è anche veramente per ciascuna (ὅσα ἂν ἐκάστη πόλις οἰηθεῖσα θήται νόμιμα αὐτῇ, ταῦτα καὶ εἶναι τῇ ἀληθείᾳ ἐκάστη) e in questo ambito nessuno è più sapiente di un altro, né un privato di un privato, né una città di una città (καὶ ἐν τούτοις μὲν οὐδὲν σοφώτερον οὔτε ἰδιώτην ἰδιώτου οὔτε πόλιν πόλεως εἶναι)».

Nella sfera politica ogni città fissa come normativi per sé quei valori morali, estetici, religiosi che pensa. E come nell' "apologia" Socrate fa passare Protagora dall'esempio del medico (abbinato a quello dell'agricoltore) alla sfera politica del retore (abbinata alla sfera educativa del sofista), adesso torna ad estendere l'analogia dal vantaggioso in vista della salute al vantaggioso in ambito politico.

⁷⁰ Cfr. *ibidem*.

⁷¹ Cfr. *ibidem*.

Il principio Hm vale quando una città ha da varare i suoi provvedimenti nell'ambito della giustizia, e di valori affini, ma Hm non vale quando la stessa città deve stabilire delle leggi che le giovino. Ci sono campi in cui la città, come il singolo, deve ammettere la superiorità di altri che sanno cosa giova e cosa no: «Ma nello stabilire ciò che è vantaggioso o svantaggioso a se stessa (cfr. ἐν δὲ τῷ συμφέροντα ἑαυτῇ ἢ μὴ συμφέροντα τίθεσθαι), qui allora, se mai altrove, ammetterà viceversa che c'è differenza tra consigliere e consigliere (ἐνταῦθ', εἴπερ που, αὖ ὁμολογήσει σύμβουλον τε συμβούλου διαφέρειν) e tra opinione di una città e quella di un'altra in rapporto alla verità (καὶ πόλεως δόξαν ἑτέραν ἑτέρας πρὸς ἀλήθειαν) e non oserà certo affermare che (καὶ οὐκ ἂν πάνυ τολμήσειε φῆσαι) le cose che una città stabilisce pensandole vantaggiose per sé, in ogni modo queste anche saranno vantaggiose (ἂ ἂν θῇται πόλις συμφέροντα οἰηθεῖσα αὐτῇ, παντὸς μᾶλλον ταῦτα καὶ συνοίσειν)».

Il protagorismo farebbe funzionare il principio Hm in modo selettivo: vale per stabilire ciò che è giusto, etc. ma non per ciò che è vantaggioso. Banco di prova di ciò che è vantaggioso, a detta di Socrate, è la verità (172a8) e ciò che risulterà in futuro.

Per quanto attiene il vantaggioso, Socrate lascia intravedere che il protagorismo deve appellarsi in qualche modo ad un criterio oggettivo, negato decisamente, invece, per valori come giustizia, etc. «Anzi nell'ambito delle cose che dico, del giusto e dell'ingiusto, del pio e dell'empio (ἀλλ' ἐκεῖ οὐ λέγω, ἐν τοῖς δίκαιοις καὶ ἀδικοῖς καὶ ὁσίοις καὶ ἄνοσίοις), acconsentono a sostenere che nessuna di tali cose possiede per natura una sostanza propria (ἐθέλουσιν ἰσχυρίζεσθαι ὡς οὐκ ἔστι φύσει αὐτῶν οὐδὲν οὐσίαν ἑαυτοῦ ἔχον), ma che ciò che pare alla comunità diventa vero nel momento in cui pare e per tutto il tempo in cui pare (ἀλλὰ τὸ κοινῇ δόξαν τοῦτο γίγνεται ἀληθὲς τότε, ὅταν δόξη καὶ ὅσον ἂν δοκῇ χρόνον)».

10. La cosiddetta digressione: il filosofo "in volo" e il retore "balbuziente" (172c-177b)

Le osservazioni in 172b introducono la cosiddetta digressione sul filosofo, da Socrate stesso definita all'inizio un discorso più grande rispetto a uno che lo è meno (cfr. 172b-c: λόγος δὲ ἡμᾶς ... ἐκ λόγου μείζων ἐξ ἐλάττωτος καταλαμβάνει). Il sovrapporsi degli argomenti viene arrestato da Socrate dopo quasi cinque pagine, perché il fluire continuo di considerazioni accessorie, a suo dire, rischia di sommergere l'argomento iniziale (177b7-8).

Il discorso «più grande» non è però una divagazione o un argomento filosoficamente ininfluenza al contesto in cui si inserisce, posto come è a ridosso delle obiezioni a Protagora e al centro del *Teeteto*: dà voce all'ennesima critica alla concezione di *sophia* di stampo protagoreo, ma dà anche corpo all'aspirazione a un modello alternativo che sappia trascendere la realtà sensibile, levarsi in volo al di sopra degli interessi terreni e condurre in alto anche altri, fuggire dal mondo verso il cielo e assimilarsi a dio ... senza però trascurare quanto ha sotto i piedi e sotto gli occhi.

Il discorso «più grande» non illustra soltanto la contrapposizione tra due modelli di vita alternativi, incarnati dal retore da un lato e dal filosofo dall'altro: dà forma figurativa a due stili di vita sotto certi aspetti antitetici che però rischiano il ridicolo, peggio l'incomunicabilità, se estremizzati e resi totalmente incompatibili.

Secondo alcuni interpreti⁷², il ritratto del filosofo che emerge dal discorso «più grande» assume come punto di partenza alcuni tratti del Socrate storico, o quanto meno del Socrate personaggio dei dialoghi giovanili di Platone, li radicalizza e li spinge oltre fino all'ideale educativo del platonismo (per la ricerca delle "idee", l'inevitabilità del male, la somiglianza con gli

⁷² Cfr. A.M. IOPPOLO, *op.cit.*, XXXVII-XLI; E. SPINELLI, *Socratismo, platonismo e arte della vita. Ancora sulla digressione del Teeteto (172c-177c)* in G. CASERTANO (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche...*, pp.201-215.

dei di quanti cercano la vera sapienza). Questo tipo di lettura è condivisibile a patto di non smussare la valenza caricaturale, per certi versi ironica, dell'immagine del filosofo e a condizione di non trascurare le relazioni attraverso cui è mostrato il filosofo, seppure di contrapposizione con il retore e di esclusione dagli altri⁷³.

Spesso (πολλάκις), anche in altre occasioni (ἄλλοτε κατενόησα), ma ora in special modo (ἄτάρ καὶ νῦν), Socrate dice di aver avuto modo di osservare che è naturale che quanti dedicano molto tempo all'indagine filosofica, quando entrano nei tribunali, fanno la figura di retori ridicoli (ὥς εἰκότως οἱ ἐν ταῖς φιλοσοφίαις πολὺν χρόνον διατριψάντες εἰς τὰ δικαστήρια ἰόντες γελοῖοι φαίνονται ῥήτορες).

Teodoro ottiene in risposta alla sua richiesta di spiegazione il rovescio dell'immagine, il primo di una serie di capovolgimenti di prospettiva che oppongono filosofi a retori e retori a filosofi, con cambi continui di focalizzazione del discorso: «Quelli che fin da giovani bazzicano nei tribunali e in luoghi simili sembrano (κινδυνεύουσιν οἱ ἐν δικαστηρίοις καὶ τοῖς τοιούτοις ἐκ νέων κυλινδούμενοι), a confronto di coloro che sono stati allevati nella filosofia e in attività del genere (πρὸς τοὺς ἐν φιλοσοφίᾳ καὶ τῇ τοιᾷδε διατριβῇ τεθραμμένους), essere stati allevati come schiavi in confronto a uomini liberi (ὥς οἰκέται πρὸς ἐλευθέρους τεθράφθαι)».

Ai retori e ai filosofi Socrate allude con delle espressioni che mettono in risalto la diversa educazione ricevuta in entrambi i casi fin da giovani al pari di schiavi e uomini liberi.

Ai retori e ai filosofi Socrate allude attraverso l'individuazione di uno dei luoghi in cui i primi sono avvezzi aggirarsi (ἐν δικαστηρίοις) e attraverso l'individuazione di una delle occupazioni a cui i secondi sono stati abituati a dedicarsi (ἐν φιλοσοφίᾳ): sia i retori che i filosofi però hanno altre frequentazioni non meglio specificate (καὶ τοῖς τοιούτοις, oltre i tribunali; καὶ τῇ τοιᾷδε διατριβῇ, oltre la filosofia). Se questi interessi coincidano con la politica non è detto. Ma quanto affermato in precedenza lo lascia supporre.

Socrate passa in rassegna alcune caratteristiche di coloro che sono stati educati alla filosofia per contrapporle a quelle dei retori:

- 1) gli uni hanno sempre a disposizione tempo libero (ἦι τοῖς μὲν τοῦτο ὃ σὺ εἶπες ἀεὶ πάρεστι, σχολή),
- 2) fanno i loro discorsi in pace con agio (τοὺς λόγους ἐν εἰρήνῃ ἐπὶ σχολῆς ποιοῦνται),
- 3) passano di discorso in discorso se un nuovo argomento affacciandosi piace loro più di quello che avevano davanti (ὥσπερ ἡμεῖς νυνὶ τρίτον ἤδη λόγον ἐκ λόγου μεταλαμβάνομεν, οὕτω κάκεῖνοι, ἐὰν αὐτοὺς ὁ ἐπελθὼν τοῦ προκειμένου μᾶλλον καθάπερ ἡμᾶς ἀρέσῃ)
- 4) di procedere con lunghi discorsi o con brevi battute a loro non importa affatto (καὶ διὰ μακρῶν ἢ βραχέων μέλει οὐδὲν λέγειν)
- 5) purché riescano a cogliere ciò che è (ἂν μόνον τύχῃσι τοῦ ὄντος)

I punti di contatto tra coloro che si occupano di filosofia e di altri studi simili, da un lato, e Socrate e i suoi interlocutori, dall'altro lato, emergono dal confronto con quanto riconosciuto poco prima da Teodoro (172c2) e dall'Ateniese (172c3) a proposito del tempo libero a disposizione e con il modo di discutere fin qui adottato nell'esame delle risposte di Teeteto.

Socrate stesso sviluppa il punto 3) in parallelo con quanto hanno fatto loro: "come noi, ora, cambiamo discorso da discorso per la terza volta, così anche per quelli, quando di punto in bianco sopraggiunge loro chi li attrae di più, come noi ora, di quello che si sono proposti".

In contrapposizione ai retori:

⁷³ Cfr. R. RUE, *The philosopher in Flight: the digression (172c-177c) in Plato's Theaetetus* in "Oxford Studies in Ancient Philosophy" 1993, pp.71-100.

- i) Gli altri invece parlano sempre come a chi manca il tempo (οἱ δὲ ἐν ἀσχολίᾳ τε αἰεὶ λέγουσι),
- ii) li incalza l'acqua che scorre giù dalla clessidra (κατεπείγει γὰρ ὕδωρ ῥέον),
- iii) non è loro consentito di estendere i discorsi su ciò che desiderano (καὶ οὐκ ἐγχωρεῖ περὶ οὗ ἂν ἐπιθυμήσωσι τοὺς λόγους ποιεῖσθαι),
- iv) ma la parte avversa si erge davanti a loro impugnando il regolamento e l'atto di accusa di cui dà lettura, limiti fuori dei quali non è lecito parlare [il che chiamano giuramento iniziale delle due parti] (ἀλλ' ἀνάγκην ἔχων ὁ ἀντίδικος ἐφέστηκεν καὶ ὑπογραφήν παραναγιγνωσκομένην ὦν ἐκτὸς οὐ ῥητέον [ἦν ἀντωμοσίαν καλοῦσιν]),
- v) i loro discorsi che riguardano sempre un compagno di schiavitù sono diretti ad un padrone che se ne sta lì, seduto tenendo in mano una certa giustizia (οἱ δὲ λόγοι αἰεὶ περὶ ὁμοδούλου πρὸς δεσπότην καθήμενον, ἐν χειρὶ τινα δίκην ἔχοντα), l'agone non è mai indifferente (καὶ οἱ ἀγῶνες οὐδέποτε τὴν ἄλλως), ma riguarda sempre uno stesso punto, spesso anzi è la vita la posta della corsa (ἀλλ' αἰεὶ τὴν περὶ αὐτοῦ, πολλάκις δὲ καὶ περὶ ψυχῆς ὁ δρόμος).

La contrapposizione tra retori e filosofi segue uno schema preciso per quanto riguarda il modo di gestire il tempo (1, 2-i, ii), la maniera di sviluppare i discorsi (3-iii), il metodo di discussione (4-iv), fino all'individuazione dell'oggetto della discussione (5-v). E' con l'esplicitazione dell'oggetto del contendere che per i retori si fa menzione alla posta in gioco (addirittura la vita), alla controparte, al giudice e agli spettatori, tutti elementi che vengono taciuti per il filosofo per il quale non è dato sapere neanche se la sua attività ha carattere pubblico o privato (non è fatta neppure menzione di un interlocutore).

In 173a vengono individuati gli effetti delle abitudini acquisite dai retori sul loro carattere e sul padrone: «Di conseguenza per tutte queste ragioni diventano tesi e penetranti (ὥστ' ἐξ ἀπάντων τούτων ἔντονοι καὶ δριμεῖς γίνονται), sanno lusingare il padrone con le parole e accattivarselo con i fatti, meschini e non retti nell'anima (ἐπιστάμενοι τὸν δεσπότην λόγῳ τε θωπεῦσαι καὶ ἔργῳ ὑπελθεῖν, σμικροὶ δὲ καὶ οὐκ ὀρθοὶ τὰς ψυχάς)».

I retori, sviluppando i loro discorsi con un occhio alla clessidra, preoccupati dallo scorrere del tempo, concentrati nell'attenersi all'argomento da dibattere secondo il criterio di pertinenza, sotto pressione per la partita in gioco e i possibili richiami del giudice e gli umori della folla, finiscono con l'acquire delle capacità retoriche a danno della loro anima che arrivano a rinsecchire e storpiare: si fanno «sottili e accorti», «abili e scaltri» o anche «veementi e acuti», «intenti e pronti»; sanno (ἐπιστάμενοι) ingraziarsi il padrone con discorsi e conquistarsi il suo favore con opere; divenuti però piccoli e falsi nell'anima.

Il processo che li ha resi fini, perspicaci, astuti, pungenti, abili nella lusinga e nell'adulazione, li ha corrotti nell'anima. «Impediti e deformati nella loro educazione»⁷⁴ da schiavi, un tempo, quando erano appena ragazzetti, hanno avuto anime ancora tenere, non sufficientemente forti, per affrontare grandi pericoli e timori che non hanno saputo superare senza venir meno alla giustizia e alla verità. Fin da ragazzi si sono dati al falso e alle ingiustizie e molte volte, in numerose maniere, hanno finito per piegarsi e per rompersi, arrivando da adulti a non avere nulla di sano in mente, con la convinzione di essere diventati da adulti però abili e sapienti: «La capacità a progredire (τὴν αὖξιν), la rettitudine (τὸ εὖθυ), la libertà (τὸ ἐλευθέριον) porta via loro la schiavitù contratta fin da giovani (ἢ ἐκ νέων δουλεία ἀφήρηται), che li costringe a agire tortuosamente (ἀναγκάζουσα πράττειν σκολιά), imponendo ad anime ancor tenere gravi rischi e

⁷⁴ Cfr. P. BUTTI DE LIMA, *Platone. Esercizi di filosofia per il giovane Teeteto...*cit., p.34. Cfr. anche ID., *A digressão, entre política e retórica*, in J. TRINDADE SANTOS (organização), *Do Saber ao Conhecimento, Estudos sobre o Teeteto*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa-Braga 2005, pp.77-90.

paure (μεγάλους κινδύνους καὶ φόβους ἔτι ἀπαλαῖς ψυχαῖς ἐπιβάλλουσα), che essi non possono sostenere con l'ausilio della giustizia e verità (οὓς οὐ δυνάμενοι μετὰ τοῦ δικαίου καὶ ἀληθοῦς ὑποφέρειν), volgendosi immediatamente alla menzogna e allo scambio di reciproche ingiustizie, si piegano e si spezzano in molti modi (εὐθὺς ἐπὶ τὸ ψεῦδος τε καὶ τὸ ἀλλήλους ἀνταδικεῖν τρεπόμενοι πολλὰ κάμπτονται καὶ συγκλῶνται), tanto che da adolescenti finiscono per diventare uomini senza aver nulla di sano nel loro pensiero, ma diventati abili e sapienti, così essi credono (ὥσθ' ὑγιὲς οὐδὲν ἔχοντες τῆς διανοίας εἰς ἄνδρας ἐκ μειρακίων τελευτῶσι, δεινοὶ τε καὶ σοφοὶ γεγονότες, ὥς οἶονται)».

Ecco nel cuore della cosiddetta digressione sul filosofo la questione del falso, che condiziona pesantemente il comportamento dei retori fin dalla giovinezza. Il processo educativo dei frequentatori abituali dei tribunali, dei luoghi in cui dovrebbero essere perseguite verità e giustizia, si è svolto paradossalmente all'insegna del falso e dell'ingiustizia. I frequentatori abituali dei tribunali sono cresciuti operando in modo tortuoso, mettendo in atto azioni ambigue, mentendo e facendosi ingiustizie gli uni con gli altri. La loro formazione servile li ha deformati al punto da credere di essere δεινοὶ e σοφοὶ. E di fatto sono ἐπιστάμενοι di qualcosa: di lusinghe.

Di quella libertà che i retori hanno perso da giovani Socrate e il suo interlocutore possono invece godere a piacimento nel seguire i loro ragionamenti (punto 3 dei filosofi), tanto da chiedersi se ne non stiano abusando troppo: «Vuoi che passiamo in rassegna quelli del nostro coro (τοὺς δὲ τοῦ ἡμετέρου χοροῦ πότερον βούλει διελθόντες) o che lasciamo andare volgendo di nuovo al nostro ragionamento (ἢ ἐάσαντες πάλιν ἐπὶ τὸν λόγον τρεπώμεθα), per non avvalerci troppo, come dicemmo anche poco fa, di quella libertà e di quella possibilità di cambiare i discorsi? (ἵνα μὴ καί, ὃ νυνδὴ ἐλέγομεν, λίαν πολὺ τῇ ἐλευθερίᾳ καὶ μεταλήψει τῶν λόγων καταχρώμεθα;)».

L'immagine del tribunale lascia così posto a quella del teatro, a cui Socrate dà corpo per schierare se stesso e Teodoro dalla parte dei filosofi alla stregua di un coro. Uno strano teatro in cui il coro è libero di cambiare discorso. Uno strano teatro che non ha giudice né addirittura spettatori, come emerge dalle parole di Teodoro: «Hai detto molto bene, infatti (πάνυ γὰρ εὖ τοῦτο εἴρηκας), che non noi, che facciamo parte di questo coro, siamo schiavi dei discorsi (ὅτι οὐχ ἡμεῖς οἱ ἐν τῷ τοιῷδε χορεύοντες τῶν λόγων ὑπηρεταί), bensì i discorsi sono come nostri servi (ἀλλ' οἱ λόγοι ἡμέτεροι ὥσπερ οἰκέται) e ciascuno di essi attende di essere portato a termine quando piaccia a noi (καὶ ἕκαστος αὐτῶν περιμένει ἀποτελεσθῆναι ὅταν ἡμῖν δοκῇ). Né qui c'è giudice (οὔτε γὰρ δικαστῆς) o spettatore (οὔτε θεατῆς) che presieda a noi, come avviene ai poeti, per criticarci e comandarci (ὥσπερ ποιηταῖς ἐπιτιμήσων τε καὶ ἄρξων ἐπιστατεῖ παρ' ἡμῖν)».

Teodoro ha sottoscritto la sua appartenenza a quel coro appena chiamato in scena da Socrate. Impossibilitato a fare da spettatore come nelle palestre dei Lacedemoni, sceglie di schierarsi dalla parte del coro piuttosto che fare da giudice, muovere critiche e dare ordini.

Non tutto il coro intende passare in rassegna Socrate. I corifei (περὶ τῶν κορυφαίων), di cui parla l'Ateniese, non sono quelli che si interessano alla meno peggio di filosofia: «che cosa si può dire di quelli che si occupano superficialmente di filosofia? (τί γὰρ ἂν τις τοὺς γε φάυλως διατρίβοντας ἐν φιλοσοφίᾳ λέγοι;)».

Dei corifei posti sotto esame Socrate mette in rilievo una serie di “ignoranze”:

- fin da giovani non conoscono la strada che conduce in piazza (οὗτοι δὲ που ἐκ νέων πρῶτον μὲν εἰς ἀγορὰν οὐκ ἴσασι τὴν ὁδόν), né dove si trova il tribunale (οὐδὲ ὅπου δικαστήριον), o la sede del consiglio (ἢ βουλευτήριον), o qualche altro luogo di riunioni pubbliche della città (ἢ τι κοινὸν ἄλλο τῆς πόλεως συνέδριον);
- leggi e decreti, scritti o divulgati oralmente, né li vedono né li sentono (νόμους δὲ καὶ ψηφίσματα λεγόμενα ἢ γεγραμμένα οὔτε ὁρῶσιν οὔτε ἀκούουσι);
- intrallazzi di associazioni per la conquista di cariche (σπουδαὶ δὲ ἐταιριῶν ἐπ' ἀρχάς) e riunioni (καὶ σύνοδοι) e pranzi (καὶ δεῖπνα) e feste con le suonatrici di flauto (καὶ σὺν

αὐλητρίσι κῶμοι), neppure in sogno passa loro per la testa di prendervi parte (οὐδὲ ὄναρ πράττειν προσίσταται αὐτοῖς);

- che uno in città abbia origini nobili o meno (εὖ δὲ ἢ κακῶς τις γέγονεν ἐν πόλει), o che uno abbia ereditato qualche male da parte dei progenitori, per parte maschile o femminile (ἢ τί τῷ κακόν ἐστιν ἐκ προγόνων γεγονὸς ἢ πρὸς ἀνδρῶν ἢ γυναικῶν), sono cose che a lui sfuggono di più di quei che siano i boccali che, si dice, si trovano nel mare (μᾶλλον αὐτὸν λέληθεν ἢ οἱ τῆς θαλάττης λεγόμενοι χόες).

Della città coloro che si occupano di filosofia non si curano di sapere i luoghi pubblici di riunioni, i provvedimenti, gli sforzi, le macchinazioni, gli intrighi per il potere, gli agganci e i contatti sociali, i pettegolezzi sulla gente. Di tutte queste cose coloro che si occupano di filosofia si disinteressano. Non solo. Tutte queste cose non sanno nemmeno di non saperle (καὶ ταῦτα πάντ' οὐδ' ὅτι οὐκ οἶδεν, οἶδεν). Tutte queste cose semplicemente le ignorano. Non fingono di non darsene pena in vista di un qualche riconoscimento, non se ne tengono lontano per ottenere buona fama (οὐδὲ γὰρ αὐτῶν ἀπέχεται τοῦ εὐδοκίμειν χάριν).

I punti di contatto tra Socrate e Teodoro da un lato e questi corifei dall'altro lato si allentano: all'inizio del dialogo Socrate ha chiesto a Teodoro di chi è figlio il giovane indicatogli, il famoso geometra di Cirene lo mette a corrente delle sventure patrimoniali di Teeteto, alla fine del dialogo Socrate si congeda per recarsi in tribunale.

L'immagine dei corifei non fa in tempo ad allontanarsi dalla figura di Socrate e del suo interlocutore, che torna ad allacciarsi ad esse attraverso una citazione di versi di Pindaro: soltanto il corpo di coloro che si interessano di filosofia abita nella città e qui ha residenza, mentre la loro anima, il loro pensiero, la loro διάνοια, considerando tutte queste cose da poco, anzi nulla (ταῦτα πάντα ἡγησάμενη σμικρὰ καὶ οὐδέν), disdegnandole (ἀτιμάσασα) se ne vola via ovunque, fino «nelle profondità della terra», a misurarne le superfici (cfr. τὰ ἐπίπεδα γεωμετροῦσα), ora invece «sopra il cielo», a studiare gli astri (ἀστρονομοῦσα) e a indagare sotto ogni aspetto tutta la natura di ciascuno degli esseri nel suo insieme (cfr. πᾶσαν πάντη φύσιν ἐρευνωμένη τῶν ὄντων ἐκάστου ὅλου), senza mai abbassarsi a nessuna delle cose vicine (εἰς τῶν ἐγγὺς οὐδὲν αὐτὴν συγκαθιεῖσα).

La caratterizzazione di coloro che si interessano di filosofia -il cui pensiero si distanzia dagli affari della città ma anche dal proprio corpo, cammina per aria e investiga sotto terra- si alimenta di riferimenti intratestuali (Socrate e Teodoro all'inizio del *Teeteto* si interessano di geometria, astronomia, etc.; Protagora sbuca...dall'Ade), di rinvii intertestuali interni (Socrate i sofisti raffigurati in coro nel *Protagora* 315a-b) e di richiami intertestuali esterni (Pindaro, Esopo, Erodoto, i frequentatori del pensatoio delle *Nuvole* di Aristofane, il "coro di pensatori" di Amipsia, ma anche certi personaggi delle commedie di Eupoli) ovvero di richiami letterari che, sotto certi aspetti, concorrono alla ricomposizione di un'immagine arcaica del saggio/filosofo e, sotto altri aspetti, proprio mentre la ricompongono, ne fanno la parodia.

Socrate riprende una favola di Esopo: «un astronomo usciva abitualmente ogni sera per osservare gli astri. Così una volta, mentre vagava nei dintorni della città ed aveva tutta l'attenzione rivolta verso il cielo, distratto cadde in un pozzo. Poiché si lamentava e gridava, un passante ascoltò i suoi gemiti, gli si avvicinò e si informò dell'accaduto; e gli disse: 'proprio tu, che cerchi di osservare quanto è in cielo, non vedi ciò che è sulla terra?'. Questo racconto è utile per quanti si vantano della propria diversità, ma non sono capaci di realizzare nemmeno ciò che è comune agli uomini»⁷⁵.

Della favola Socrate accentua alcuni elementi, ne sopprime altri (i lamenti e i gemiti dell'astronomo, il riferimento alla sua quotidiana passeggiata serale, la menzione delle vicinanze della città), vi opera delle sostituzioni (rimpiazza un anonimo astronomo con Talete, un passante

⁷⁵ Esopo fab.65 (Chambry) = 72 (Halm) = 40 (Perry, Hausrath-Hunger).

con una servetta tracia, per giunta fine e spiritosa), ritocca la tempistica (il passante si informa di quanto accaduto, la servetta assiste all'incidente), rivede la morale (i corifei non si curano della fama; si vantano della propria diversità?).

«Quello che si racconta di Talete, che mentre studiava gli astri e guardava in alto, cadde nel pozzo e una servetta di Tracia, fine e spiritosa, lo prese in giro, perché si affacciava a conoscere le cose del cielo, ma non si accorgeva delle cose che aveva davanti e tra i piedi».

Poi Socrate estende quanto modificato e fatto capitare a uno dei sette sapienti a «tutti coloro che passano il tempo a filosofare». Moltiplica i pozzi in cui precipitare «in ogni sorta di difficoltà»(174c) «in ogni circostanza»(175b). Trasforma un incidente capitato in una determinata quanto vaga circostanza, una sola volta, in una condizione abituale del filosofo «se frequenta qualcuno in privato o in pubblico, quando in tribunale o altrove [come si diceva all'inizio], è costretto a discutere delle cose che ha tra i piedi e sotto gli occhi». Propaga il riso della servetta tracia alla folla. Sostituisce gli interessi astrologici di Talete –che lo portano a camminare con il naso all'in su, per affacciarsi a conoscere le cose del cielo– con la ricerca di «che cosa sia un uomo e che cosa spetti a tale natura fare o subire di differente dalle altre nature» di coloro che si interessano di filosofia. Emenda il non accorgersi di ciò che Talete ha davanti e tra i piedi con il non accorgersi del filosofo «del suo vicino e del suo confinante, non solo di che cosa egli faccia, ma per poco neppure se sia un uomo o un animale di altro genere».

Per la sua inesperienza il filosofo agli occhi dei più è terribilmente goffo, si procura reputazione da stupido, appare ridicolo perché non sa ingiuriare (non conosce nessun difetto o macchia di nessuno); appare sciocco perché ride schiettamente delle lodi e delle vanterie degli altri, degli elogi fatti ai potenti (tiranno o re) come delle presunzioni dei ricchi, delle vanterie dei nobili.

Il filosofo può prendersi la sua rivincita su quelli che lo deridono e sono cresciuti in condizione di schiavitù, quando riesce a elevarne «in alto» qualcuno e a portarlo lontano da problemi come «in che cosa io ho fatto ingiustizia a te e tu a me?», o «se il re è felice» e se lo è «chi ha accumulato molto oro», per volgerlo alla considerazione della giustizia in sé e dell'ingiustizia, della peculiarità dell'una e dell'altra, delle loro differenze da tutte le cose e fra di loro, o ancora per volgerlo a considerare la condizione regale e, più in generale, la felicità e l'infelicità umana, quali mai sono l'una e l'altra, e in che modo giova alla natura dell'uomo avere parte dell'una e tenersi lontano dall'altra. Allora «appeso dall'alto e in preda alle vertigini», spaventato, lo schiavo-retore incespica nel parlare e offre materia di riso al filosofo, a quello stesso filosofo il cui modello di vita è ispirato al divino e alla vera sapienza (cfr.176a-177a). Lontano dai tribunali e dai luoghi pubblici della retorica, in privato (177b) con il filosofo, il retore-schiavo, quando deve rendere conto e accogliere le ragioni altrui, non resta più soddisfatto di quanto diceva, vede la sua retorica estinguersi, appassire: tanto da sembrare un bambino che balbetta.

11. Competenza e futuro (177b-179b)

L'ultima stoccata alla dottrina protagorea è inflitta da Socrate in 177b8-179b9. E' la tredicesima obiezione (cfr.obiezione π) al presunto figlio di Teeteto dalla nascita in 160e. Per alcuni interpreti è l'obiezione decisiva al protagorismo: il colpo di grazia.

Per Socrate è tempo di lasciar perdere l'argomento sviluppato in 172c-177b, la cosiddetta digressione sul filosofo, e di arginare il flusso dei *logoi* che rischiano di sommergere il discorso iniziale. Teodoro, invece, preferirebbe continuare ad ascoltare considerazioni di tal genere, che non sono certo meno piacevoli da udire, perché alla sua età gli sono più facili da seguire (cfr.177c3-4 ἐμοὶ μὲν τὰ τοιαῦτα, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἀηδέστερα ἀκούειν· ῥᾶω γὰρ τηλικῶδε ὄντι ἐπακολουθεῖν). E gira a Socrate la domanda che questi gli ha rivolta: «se tu sei di questo parere, torniamo pure indietro» (177c4-5: εἰ μὲντοι δοκεῖ, πάλιν ἐπανίωμεν)

E' così Socrate a riannodare le fila del ragionamento individuando, il punto in cui la critica era stata interrotta e la cosiddetta digressione aveva preso il sopravvento (cfr. οὐκοῦν ἐνταῦθα που ἤμεν τοῦ λόγου). Nel sintetizzare qui l'argomento diretto lì unicamente contro Protagora, Socrate riaggancia il principio protagoreo a quello del flusso: «In quel [discorso] dicevamo che coloro i quali affermano che l'essere è in movimento (ἐν ᾧ ἔφαμεν τοὺς τὴν φερομένην οὐσίαν λέγοντας) e che ciò che di volta in volta pare a ciascuno, questo è anche per costui a cui pare (καὶ τὸ αἰὲ δοκοῦν ἐκάστῳ τούτῳ καὶ εἶναι τούτῳ ᾧ δοκεῖ), sono disposti a sostenerlo non meno che negli altri casi anche a proposito del giusto (ἐν μὲν τοῖς ἄλλοις ἐθέλουν δισχυρίζεσθαι καὶ οὐχ ἥκιστα περὶ τὰ δίκαια), asserendo che più che mai le norme che una città si pone ritenendole giuste (ὡς παντὸς μᾶλλον ἢ ἂν θῆται πόλις δόξαντα αὐτῇ), queste sono anche giuste per la città che se le pone (ταῦτα καὶ ἔστι δίκαια τῇ θεμένῃ), finché restano in vigore (ἕωσπερ ἂν κέηται)»(177c6-d2).

I protagorei e gli eraclitei nel far valere i loro principi non fanno eccezioni per il giusto, δίκαιος, come non ne fanno negli altri casi (caldo, freddo, etc.). Il protagorismo nella versione infallibilista, supportato cioè dalla dottrina del flusso, vale per valutazioni sociali come per quelle sensibili e percettive. Ma non si spinge, a detta di Socrate, a dare a quelle valutazioni un fondamento etico oggettivo: «Quanto alle cose buone invece (περὶ δὲ τὰγαθὰ) nessuno è ancora così coraggioso da osar sostenere che le norme che una città si pone ritenendole utili siano anche utili per tutto il tempo che restano in vigore (οὐδένα ἀνδρεῖον ἔθ' οὕτως εἶναι ὥστε τολμᾶν διαμάχεσθαι ὅτι καὶ ἢ ἂν ὠφέλιμα οἰηθεῖσα πόλις ἑαυτῇ θῆται, καὶ ἔστι τοσοῦτον χρόνον ὅσον ἂν κέηται ὠφέλιμα) a meno che non ci si limiti alla parola; ma questo significherebbe prendersi gioco dell'argomento che stiamo affrontando (πλὴν εἰ τις τὸ ὄνομα λέγοι· τούτῳ δὲ που σκῶμμι' ἂν εἶη πρὸς ὃ λέγομεν)»(177d2-6).

L'*escamotage* di distinguere tra nome e cosa per uscire dall'*impasse* di questo argomento sarebbe un "cavillo burlesco" secondo il rimprovero di Socrate. Ma di tale *escamotage* si sarebbe servito Protagora, in linea con le difficoltà del linguaggio di star dietro al flusso, di coglierlo ed esprimerlo, secondo l'interpretazione infallibilista della sua dottrina. E se ne sarebbe servito allo scopo di persuadere gli uomini, di manipolare le loro opinioni, di far apparire buone le apparenze cattive.

Socrate insiste sulla necessità di trascendere i limiti di una discussione, che rimanga ad un livello puramente formale perdendo di vista i fatti: «non ci si limiti allora a pronunciare la parola, ma si osservi la cosa indicata dalla parola (177e1-2: μὴ γὰρ λεγέτω τὸ ὄνομα, ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα τὸ ὀνομαζόμενον θεωρεῖτω)». Come a dire, parlino i fatti. I fatti smentiscono o danno ragione a un'opinione. Socrate accetterebbe una dimensione pragmatistica della valutazione delle opinioni, in cui si sarebbe rifugiato Protagora con l'introduzione dell'utile, per mostrargli che su questo terreno bisogna riconoscere l'autorità del competente rispetto al profano e, indirettamente, la verità di alcune opinioni contro la falsità di altre⁷⁶.

Socrate pone due dilemmi a Teodoro:

- 1) la città con qualsiasi nome si chiami quel πρᾶγμα, «con qualsiasi nome lo si indichi (ἀλλ' ὃ ἂν τούτῳ ὀνομάζη) è certamente questo che ha di mira nel porre le sue leggi (τούτου δήπου στοχάζεται νομοθετουμένη); e tutte le leggi essa per quanto crede e può se le pone convinta che siano le più utili per sé (καὶ πάντας τοὺς νόμους, καθ' ὅσον οἶεταί τε καὶ δύναται, ὡς ὠφελιμωτάτους ἑαυτῇ τίθεται) o ha lo sguardo rivolto ad altro quando si pone delle leggi? (ἢ πρὸς ἄλλο τι βλέπουσα νομοθετεῖται;)»(177e4-7);
- 2) «E coglie sempre il bersaglio o molte volte ciascuna città lo manca? (ἢ οὖν καὶ τυγχάνει αἰεί, ἢ πολλὰ καὶ διαμαρτάνει ἐκάστη;)»(178a2-3).

⁷⁶ Cfr. A.M. IOPPOLO, *op.cit.*, p.XLI-XLII. D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism...cit.*, pp.86-88.

Nel primo caso, scartata l'ipotesi che la città possa guardare ad altro mentre legifera, Teodoro riafferma il pragmatismo protagoreo, mentre nel secondo caso sacrifica il relativismo protagoreo affermando «Io credo che lo manchi (οἶμαι ἔγωγε καὶ ἀμαρτάνειν)»(178a4).

La città nel legiferare, secondo Teodoro, non sempre centra l'obiettivo, l'utile, sebbene non abbia di mira altro. Che la città sbagli, addirittura molte volte, risulta dalla prova dei fatti, alla resa dei conti.

Socrate spiega che alla stessa ammissione si giunge con l'introduzione -o meglio l'esplicitazione- del tema del futuro, che costituirebbe il vero banco di prova di qualsiasi opinione sull'utile: «Chiunque può arrivare a riconoscere queste stesse cose ancor più partendo da qui (ἐτι τοίνυν ἐνθένδε ἂν μᾶλλον πᾶς τις ὁμολογήσειεν ταῦτά ταῦτα), cioè se si pone una domanda a proposito di tutta la specie nella quale si trova incluso anche l'utile (εἰ περὶ παντός τις τοῦ εἶδους ἐρωτῶν ἐν ᾧ καὶ τὸ ὠφέλιμον τυγχάνει ὄν) che concerne anche mi pare il futuro (ἔστι δέ που καὶ περὶ τὸν μέλλοντα χρόνον) perché quando poniamo delle leggi le poniamo nella convinzione che saranno utili in avvenire (ὅταν γὰρ νομοθετώμεθα, ὡς ἐσομένους ὠφέλιμους τοὺς νόμους τιθέμεθα εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον) e questo correttamente possiamo chiamarlo futuro (τοῦτο δὲ "μέλλον" ὁρθῶς ἂν λέγοιμεν)»(178a5-10).

L'opinione di cui è convinta la città nello stabilire le leggi è che esse siano le più utili per essa e che lo siano per il tempo che segue. La verifica dei fatti renderà veridica la previsione di quel che è stato legiferato come utile per la città.

Che Socrate non intenda contestare la validità della tesi infallibilista è chiaro dalla sintesi che ne fa: «Suvvia dunque: interroghiamo in questo modo Protagora (ἴθι δὴ, οὕτως ἐρωτῶμεν Πρωταγόραν) o qualcun altro di quelli che seguono la sua teoria (ἢ ἄλλον τινὰ τῶν ἐκείνῳ τὰ αὐτὰ λεγόντων): 'Di tutte le cose misura è l'uomo' ("πάντων μέτρον ἄνθρωπός ἐστιν,"), come dite voi, o Protagora, (ὡς φατέ, ὦ Πρωταγόρα) delle bianche, delle pesanti, delle leggere, di tutte quante le cose di questo genere, nessuna esclusa (λευκῶν βαρέων κούφων, οὐδενὸς ὅτου οὐ τῶν τοιούτων). Infatti avendo in se stesso l'uomo il criterio di giudizio su di esse (ἔχων γὰρ αὐτῶν τὸ κριτήριον ἐν αὐτῷ), pensando che siano quali egli le prova (οἷα πάσχει τοιαῦτα οἰόμενος), ritiene che per sé siano anche vere ed esistenti (ἀληθὴ τε οἶεται αὐτῷ καὶ ὄντα)»(178b2-7).

Le opinioni su quanto adesso si prova ovvero i giudizi formulati al tempo presente, che riguardino le sensazioni o le percezioni, ristrette o meno al solo campo delle qualità sensibili, risultano vere, perché immediatamente esperite, sentite o percepite. Ma Hm vale anche per le "cose future"? «Ma diremo anche delle cose future, o Protagora, che l'uomo ha in sé il criterio di giudizio e quali egli pensa che saranno, tali saranno anche per chi le ha pensate? (ἢ καὶ τῶν μελλόντων ἔσεσθαι, φήσομεν, ὦ Πρωταγόρα, ἔχει τὸ κριτήριον ἐν αὐτῷ, καὶ οἷα ἂν οἰηθῇ ἔσεσθαι, ταῦτα καὶ γίγνεται ἐκείνῳ τῷ οἰηθέντι;)»(178b9-c2).

Smonta sul serio la dottrina dell'Hm l'introduzione del parametro del futuro?

I casi che fa Socrate per verificare la tenuta di Hm con l'innesto del criterio "futuro" riconvocano le figure di esperti chiamati in causa nella cosiddetta apologia di Protagora: medico, agricoltore, sofista. Ma al posto del retore (che andava pure distinto dal sofista) c'è il cuoco. E viene aggiunto il musico.

Socrate comincia con l'opporre l'opinione di un uomo inesperto che ritiene che gli stia per venire la febbre a quella di un competente in medicina: «Ad esempio il caldo (οἷον θερμά): quando un profano ritiene (ὅρ' ὅταν τις οἰηθῇ ἰδιώτης) che lo coglierà la febbre (αὐτὸν πυρετὸν λήψεσθαι) e che si troverà in questo tipo di calore (καὶ ἔσεσθαι ταύτην τὴν θερμότητα), e un altro (καὶ ἕτερος), che è medico (ἱατρός δέ.), ritiene il contrario (ἀντοίηθῃ), secondo l'opinione di quale dei due (κατὰ τὴν ποτέρου δόξαν) dobbiamo dire che volgerà la cosa (φῶμεν τὸ μέλλον ἀποβήσεσθαι)? Oppure secondo l'opinione di entrambi (ἢ κατὰ τὴν ἀμφοτέρων), e per il medico questo tale non

avrà né caldo né febbre (καὶ τῷ μὲν ἰατρῷ οὐ θερμὸς οὐδὲ πυρέττων γενήσεται), ma per lui stesso li avrà ambedue (ἐαυτῷ δὲ ἀμφοτέρω;)?»(178c2-7).

Teodoro trova l'ipotesi ridicola (γελοῖον), ma a rigore il protagorismo affermerebbe che esistono "sensazioni presenti del futuro"⁷⁷, e in questi termini le opinioni di ciascuno, del medico come del profano, le opinioni basate sulle loro sensazioni, sono vere. In tal modo il criterio Hm non naufragherebbe e la differenza tra prognosi e diagnosi non avrebbe senso.

Nella previsione del sapore che avrà il vino, della sua dolcezza o asprezza, Socrate fa prevalere l'opinione dell'agricoltore su quella di un uomo che ha tutt'altra competenza: «Ma credo che sulla questione se un vino diventerà dolce o aspro, avrà autorità l'opinione dell'agricoltore non quella del suonatore di cetra (ἀλλ' οἶμαι περὶ οἶνου γλυκύτητος καὶ ἀστυρότητος μελλούσης ἔσεσθαι ἢ τοῦ γεωργοῦ δόξα ἀλλ' οὐχ ἢ τοῦ κιθαριστοῦ κυρία)»(178c9-d2).

Nella valutazione dell'armonia di un componimento quando sarà eseguito, secondo le osservazioni di Socrate, è preferibile l'opinione del musico a quella di un maestro di ginnastica anche nell'ipotesi che pure quest'ultimo lo giudichi armonico: «Né, d'altra parte, su ciò che riuscirà disarmonico o armonico un maestro di ginnastica può giudicare meglio di un musico (οὐδ' ἂν αὖ περὶ ἀναρμόστου τε καὶ εὐαρμόστου ἔσομένου παιδοτρίβης ἂν βέλτιον δοξάσειεν μουσικοῦ),, anche se poi allo stesso maestro di ginnastica sembrerà armonico (ὁ καὶ ἔπειτα αὐτῷ τῷ παιδοτρίβῃ δόξει εὐάρμοστον εἶναι)»(178d4-6).

La serie di comparazioni di opinioni continua con quella dell'invitato al banchetto il cui giudizio conterà meno rispetto a quello di un cuoco nella valutazione del piacere che darà una pietanza in preparazione: «Dunque anche il giudizio di chi sta per partecipare ad un banchetto (οὐκοῦν καὶ τοῦ μέλλοντος ἔστιάσεσθαι), senza essere esperto di cucina (μὴ μαγειρικοῦ ὄντος), mentre il banchetto si sta preparando (σκευαζομένης θοίνης), avrà meno autorità di quello del cuoco (ἀκυροτέρα ἢ κρίσις τῆς τοῦ ὀψοποιοῦ) a proposito del piacere che ne risulterà (περὶ τῆς ἔσομένης ἡδονῆς)»(178d8-10).

L'esempio funziona a patto che il cuoco conosca, oltre le proprietà degli ingredienti, il dosaggio, il procedimento della preparazione del piatto, anche i gusti di chi, senza intendersi di gastronomia, dovrà mangiare quanto cucinato e addirittura la condizione del suo palato al momento dell'assaggio. Il cuoco dovrebbe essere in grado di prevedere le sensazioni che procurerà quel piatto a chi lo gusterà, in base alle preferenze di quest'ultimo (non in base alle sue), ma anche in base allo stato in cui sarà il palato del degustatore (se avrà o meno la bocca amara, secca; sarà a digiuno, avrà lo stomaco pieno, avrà mangiato prima qualcosa di salato o di dolce, etc. senza arrivare a considerare uno stato di alterazione per raffreddamento o altra indisposizione).

Socrate continua senza alcuna interruzione mettendo in correlazione la predizione del piacere del palato da parte del cuoco con il pronostico della persuasività del discorso giudiziario da parte del sofista di Abdera: «Non intendiamo infatti ora discutere su ciò che è o è stato piacevole per ciascuno (περὶ μὲν γὰρ τοῦ ἤδη ὄντος ἑκάστω ἡδέος ἢ γεγονότος μηδὲν πω τῷ λόγῳ διαμαχώμεθα), bensì su ciò che in futuro sembrerà e sarà piacevole per ciascuno, se sia lui ad essere il miglior giudice per se stesso (ἀλλὰ περὶ τοῦ μέλλοντος ἑκάστω καὶ δόξειν καὶ ἔσεσθαι πότερον αὐτὸς αὐτῷ ἄριστος κριτής) o tu, Protagora (ἢ σύ, ὦ Πρωταγόρα), almeno per quanto riguarda la persuasività che i discorsi avranno per ciascuno di noi in tribunale, potrai opinare in precedenza meglio di qualsiasi profano? (τό γε περὶ λόγους πιθανὸν ἑκάστω ἡμῶν ἔσόμενον εἰς δικαστήριον βέλτιον ἂν προδοξάσαις ἢ τῶν ἰδιωτῶν ὅστισούν;)»(178d10-e6).

Nell'avvertire che Hm non è sotto accusa qui per il presente né per il passato, Socrate "dimentica" che la tesi infallibilista riteneva scorretto confrontare sensazioni, percezioni, opinioni di individui sempre, di momento in momento, diversi.

⁷⁷ Cfr. G. CASERTANO, *Contra Trindade, seu Peri Alêtheias...*cit., p.66.

La competenza del sofista è affermata in relazione a quella del profano nella domanda di Socrate, per Teodoro in relazione a tutti gli altri: «Ma certamente, Socrate, giacché proprio in questo egli assicurava di distinguersi assolutamente da tutti gli altri (καὶ μάλα, ὦ Σώκρατες, τοῦτό γε σφόδρα ὑπισχνεῖτο πάντων διαφέρειν αὐτός)» (178e7-8). Socrate fa osservare che diversamente nessuno avrebbe disputato con il sofista, dandogli tanto denaro, se non avesse convinto quelli del suo gruppo, che non esisteva indovino né nessun altro che sapesse giudicare meglio di lui quel che poteva essere o sembrare il futuro (cfr. 178e9-179a3: ἢ οὐδεὶς γ' ἂν αὐτῷ διελέγετο διδοὺς πολὺ ἀργύριον, εἰ μὴ τοὺς συνόντας ἔπειθεν ὅτι καὶ τὸ μέλλον ἔσεσθαι τε καὶ δόξειν οὔτε μάντις οὔτε τις ἄλλος ἄμεινον κρίνειεν ἂν ἢ αὐτός [αὐτῷ]).

Il sofista vanterebbe di essere in grado di anticipare se un discorso, o quale discorso tra più, potrà riuscire persuasivo. Il punto è: per quanto il sofista possa essere in grado di giocare e creare illusioni con le parole, per quanto possa conoscere l'effetto che un'immagine verbale può sortire, per quanto possa essere un esperto di retorica, può la sua abilità riuscire a tener conto realmente delle aspettative di chi fruirà del discorso? Per quanto il sofista possa conoscere come e quali corde dell'anima deve toccare per persuadere qualcuno, può realmente prevedere le disposizioni dell'anima di chi ascolterà il discorso in tribunale? di quell'anima che è in continuo imprevedibile fluire...

12. Le parolette enigmatiche degli eraclitei scagliate come frecce (179c-183c)

I nodi, in cui si avvinghierebbe la dottrina di Protagora, con il suo principio Hm, sarebbero diversi, secondo Socrate, e riguarderebbero la δόξα, non sempre indistintamente e comunque vera: «anche in molti altri punti, Teodoro, si potrebbe prendere in trappola una tale tesi, mostrando che non ogni opinione di chiunque è vera (πολλαχῇ, ὦ Θεόδωρε, καὶ ἄλλῃ ἂν τό γε τοιοῦτον ἀλοΐη μὴ πᾶσαν παντὸς ἀληθῆ δόξαν εἶναι)» (179c1-2). Socrate si esprime come se la prospettiva protagorea sia stata da lui presa al laccio e messa al tappeto per quanto attiene la versione di ampio spettro. Mostra delle riserve se può dire altrettanto per la prospettiva protagorea di maglia stretta. La validità di Hm, infatti, sembra rimane illesa per la verità delle impressioni presenti di ciascun individuo, che fanno da sostrato alle sensazioni e alle opinioni: «Per quanto invece riguarda l'impressione presente a ciascuno (περὶ δὲ τὸ παρὸν ἐκάστῳ πάθος), da cui nascono le sensazioni e le opinioni conformi a queste (ἐξ ὧν αἱ αἰσθήσεις καὶ αἱ κατὰ ταύτας δόξαι γίνονται), è più difficile dimostrare che non sono vere (χαλεπώτερον εἶναι ὥς οὐκ ἀληθεῖς)» (179c2-5).

Incontrovertibili sarebbero sia la tesi secondo cui tali impressioni sono certe e costituiscono conoscenza (179c2-7), sia l'identificazione di αἴσθησις e ἐπιστήμη fatta da Teeteto con RT2 (179c7-d1): «Forse però io non dico nulla (179c5: ἴσως δὲ οὐδὲν λέγω) perché può darsi che esse non possano essere colte in trappola (179c5-6: ἀνάλωτοι γάρ, εἰ ἔτυχον, εἰσὶν) e quelli che affermano che esse sono evidenti e sono conoscenze forse dicono ciò che è realmente (179c6-7: καὶ οἱ φάσκοντες αὐτὰς ἐναργεῖς τε εἶναι καὶ ἐπιστήμας τάχα ἂν ὄντα λέγοιεν) e Teeteto qui presente non ha mancato il bersaglio quando ha posto che sensazione e conoscenza siano la stessa cosa (179c7-d1: καὶ Θεαίτητος ὅδε οὐκ ἀπὸ σκοποῦ εἰρηκεν αἴσθησιν καὶ ἐπιστήμην ταῦτόν θέμενος)».

L'inconfutabilità delle due tesi non sembra espressa da Socrate con la stessa convinzione e forza. L'incisività con cui marca l'esattezza di RT2 è alquanto ironica, visto che assume chiaramente αἴσθησις in un'accezione ristretta, che Teeteto non gli aveva dato all'inizio con RT2: si è dato da fare un bel po' per scorporare δόξα dall'accezione ampia di αἴσθησις come "percezione", senza ancora pienamente riuscirci.

In 179d2-5 l'Ateniese costringe Teodoro a prendere parte alla contesa intorno all' οὐσία: «Bisogna avvicinarsi maggiormente, come prescriveva il discorso in difesa di Protagora (προσιτέον οὖν ἐγγυτέρω, ὥς ὁ ὑπὲρ Πρωταγόρου λόγος ἐπέταττε) ed esaminare questo essere in movimento

percuotendolo per sentire se suona sano o incrinato (καὶ σκεπτέον τὴν φερομένην ταύτην οὐσίαν διακρούοντα εἴτε ὑγιὲς εἴτε σαθρὸν φθέγγεται). La battaglia intorno ad esso non è stata da poco né tra pochi combattenti (μάχη δ' οὖν περὶ αὐτῆς οὐ φαύλη οὐδ' ὀλίγοις γέγονεν)».

Teodoro sottolinea che è contesa «tutt'altro che di poco conto» (179c6) e individua il centro da cui si irradia la teoria del flusso e il ruolo degli eraclitei nel diffonderla: «anzi per la Ionia sta anche estendendosi ampiamente: infatti, i seguaci di Eraclito si fanno corifei di questa dottrina»(179c6-8).

La diffusione della teoria del flusso costituisce, per Socrate, «motivo in più per esaminarla meglio e da principio, come propongono essi stessi»(179e1-2). L'invito dell'Ateniese è chiaro: si tratta di assumere il punto di vista dei sostenitori della dottrina del flusso, e non di partire all'attacco magari opponendo delle obiezioni rivolte a quanto già esposto in 155e3-160e5.

Invece, dei cosiddetti esperti di Efeso, Teodoro schizza un quadretto per certi versi buffo, per altri versi teso a comunicare inquietudine: «discutere di queste dottrine eraclitee o, come dici tu, omeriche e ancora più antiche, con quegli stessi di Efeso, con quanti se ne professano esperti, è altrettanto possibile che discutere con quelli punti da un tafano, perché in modo conforme ai loro scritti sono in movimento e l'attenersi a un argomento e a una domanda e rispondere e domandare tranquillamente a turno li riguarda meno che nulla, anzi in essi addirittura il meno che nulla eccede il neppure un briciolo di tranquillità»(179e3-180a3).

Coloro che si dichiarano esperti della teoria del flusso che, come già ha evidenziato Socrate nella fase di gestazione del presunto figlio di Teeteto, si rifanno a dottrine anche più antiche di quelle omeriche, sono rappresentati dal geometra di Cirene non avere pace, tranquillità, quiete: si trovano sempre in movimento; sono sempre in lotta contro ogni forma di stabilità. Teodoro se li figura nelle loro discussioni come punti da un tafano: assillati, tormentati, incalzati dal fluire.

Discutere con questi presunti esperti è un'impresa che non assicura alcun tipo di stabilità, nessuna fissità. Tutto in questi sostenitori della dottrina del flusso è teso a non garantire alcunché di immobile. L'atteggiamento che assumono questi eraclitei non è, per così dire, filtrato dalla percezione che ha di loro Teodoro. Dalla descrizione tracciata dal geometra di Cirene emerge un certo assillo che sembra "costitutivo" degli eraclitei (con tutte le riserve del caso che muoverebbe la stessa dottrina del flusso). Se c'è qualcosa che li definisce (con tutte le riserve per il linguaggio che possono essi esprimere), è la loro tensione continua a "sembrare punti" e a "pungere": costanemente "pizzicati" da quegli eventi istantanei ed irripetibili che sono le loro percezioni, dai continui cambiamenti che subiscono senza tregua al pari di tutte le cose, usano le parole per "pungere" come si fa con delle freccette. Come ogni *παῖθος* che cercano di esprimere, ogni parola è per loro un "evento istantaneo". Le parole che adoperano sono come delle saette che fanno appena in tempo ad esprimere una cosa che già non colgono più l'obiettivo, perché la loro percezione è mutata, la cosa è diventata altra, loro stessi sono diventati altri: «ma se li si interroga su qualcosa, estracono come da una faretra frasette enigmatiche e le scagliano come frecce e se cerchi di farti dar conto di quello che hanno detto, già sei stato colpito da un'altra frasetta con un nuovo mutamento di parole»(180a3-6). Parolette enigmatiche, sfuggenti, oscure, scagliate contro gli avversari di turno, ma anche scambiate con gli interlocutori della stessa risma. Parolette enigmatiche difficili se non impossibili da afferrare: saette, metafora di flusso, metafora di lotta.

La preoccupazione di coloro che professano la dottrina del flusso è quella di non lasciare nulla di stabile nei loro discorsi come avviene nella loro anima: quanto percepiscono è in continuo divenire, le parole che adottano devono essere altrettanto instabili, provvisorie, "fluide", devono appena "pizzicare" il fluire. Di qui il fastidio di Teodoro secondo cui non si viene a capo di nulla nelle discussioni con i sostenitori della dottrina del flusso: "Non concluderai mai nulla con nessuno di loro, e neppure essi stessi tra loro, anzi stanno ben attenti a non lasciare che nulla sia

stabile né nel loro discorso né nelle loro anime, ritenendo, mi pare, che in tal caso esso sarebbe in quiete, ma è proprio questo che essi combattono e scacciano via da ogni parte» (180a6-b3). Anche in 180c3-6 afferma: «da costoro dunque (...) non riesci mai a farti dar conto, né con il loro consenso né loro malgrado, ma bisogna prendere quello che dicono ed esaminarlo come un problema».

In 180b4-8 Socrate prova ad attutire le tinte forti del quadretto fatto da Teodoro a proposito degli eraclitei come polemisti senza tregua, facendo intravedere una trasmissione segreta della dottrina del flusso condotta invece in pace dai suoi sostenitori ai seguaci: «forse, Teodoro, questi uomini tu li hai visti mentre battagliavano, ma non ti sei trovato con loro in momenti di pace, perché non sono tuoi compagni. Credo invece che tali dottrine essi le espongano con agio agli allievi che essi vogliono rendere simili a sé».

A detta di Socrate Teodoro non sarebbe compagno dei sostenitori della dottrina del flusso, eppure il geometra di Cirene si è sempre proclamato amico di Protagora, che, secondo la levatrice, rivelava in segreto proprio la dottrina del flusso. C'è allora una qualche discrepanza tra quanto a suo tempo professato in segreto da Protagora e i "moderni" seguaci di Eraclito?

La domanda se la pone in certo modo Socrate poco dopo, in 180c7-d7, rivolgendosi a Teodoro, che ha proposto di esaminare quanto dicono i sostenitori del flusso come un problema: «ma questo problema è forse diverso da quanto abbiamo ricevuto in eredità dagli antichi che rivestendolo di poesia lo nascondono ai più, cioè che la genesi di tutte le cose, Oceano e Teti, sono flussi e che nulla sta fermo, mentre quelli che vennero dopo, essendo più sapienti lo manifestarono apertamente, affinché anche i calzolari sentendoli potessero apprendere la loro sapienza e smettessero di credere scioccamente che alcuni enti stiano fermi e altri invece di muovano, e avendo appreso che tutto si muove, li tenessero in grande considerazione?».

Socrate non lascia tempo a Teodoro di rispondere su una possibile differenza tra la dottrina del flusso come professata da Protagora e come rivelata dai "moderni" eraclitei, ma emerge chiaramente che gli odierni sostenitori del flusso svelano apertamente quanto Protagora rivelava in segreto.

Da parte sua, Teodoro non si annovera tra gli allievi dei sostenitori della dottrina del flusso, sostenendo che essi non hanno affatto degli allievi (cfr. 180b9: ποίοις μαθηταῖς, ὧ δαίμονι;). Secondo il geometra di Cirene ciascuno dei seguaci di Eraclito, oltre a stimarsi autodidatta autosufficiente, crede che altri non conosca niente. L'uno non si fa allievo dell'altro, perché l'uno stima che l'altro non sappia nulla: «Tra uomini simili non c'è uno che diventi allievo di un altro (οὐδὲ γίγνεται τῶν τοιούτων ἕτερος ἑτέρου μαθητής), anzi spuntano su da soli, ciascuno attingendo l'ispirazione da dove capita (ἀλλ' αὐτόματοι ἀναφύονται ὁπόθεν ἂν τύχῃ ἕκαστος αὐτῶν ἐνθουσιάζας) e ognuno ritiene che l'altro non sappia nulla (καὶ τὸν ἕτερον ὁ ἕτερος οὐδὲν ἡγεῖται εἰδέναι)» (180b9-c3). Quindi gli eraclitei non si fanno allievi di alcun maestro: non credono ve ne siano.

La pretesa di Protagora di farsi maestro (cfr. 161d3-e2) non incontrerebbe il favore dei "moderni" eraclitei, che non si farebbero allievi né dell'Abderita né di altri.

Dopo un accenno alla tesi opposta alla dottrina del flusso, quella dei Melissi e dei Parmenidi, secondo cui «immobile si trova ad essere il nome per il tutto»⁷⁸ (180e1), «tutto è uno e sta fermo in se stesso non avendo luogo in cui muoversi» (180e3-4), Socrate propone l'immagine dei due schieramenti contrapposti alle prese con il gioco del tiro alla fune. A suo dire, senza accorgersene, lui e Teodoro sono finiti in mezzo agli uni e agli altri e se non riescono a sgattaiolare via da qualche parte, per difendersi, ne scontreranno la pena, come quelli che giocano nelle palestre al tiro alla fune, vengono presi e trascinati a forza dagli uni e dagli altri in direzioni contrarie (cfr. 180e5-181a4).

⁷⁸ Problematica citazione del verso 38 del frammento 8 di Parmenide.

L'esame della dottrina del flusso potrebbe alla fine indurre Socrate e Teodoro a mettersi a tirare anche loro dalla parte dei «fluente», a patto che risulti che essi effettivamente «dicano qualcosa». Se sembrerà che a «dire cose più vere» siano i «partigiani dell'immobilità», allora Socrate e Teodoro fuggiranno da quest'altra parte, «abbandonando quelli che muovono le cose immobili» –anche se non detto esplicitamente– smetteranno di tirare e se ne staranno anch'essi immobili (cfr.181a4-b1). Socrate conclude l'immagine, affermando che se risulterà che entrambi non dicono nulla di adeguato, saranno ridicoli se crederanno di poter dire qualcosa loro che sono così da poco, «dopo aver bocciato uomini così antichi e sapienti» (181b3-4). Socrate si guarda bene dal rifiutare *tout court* la dottrina del flusso assieme alla prospettiva protagorea, da un lato, e la dottrina dei «partigiani dell'immobilità», dall'altro lato. Dopo le osservazioni mosse a Protagora sull'utilità, si rivolge al geometra di Cirene: «Guarda dunque Teodoro, se sia vantaggioso esporli a un pericolo così grande»(181b4-5).

La mossa che Socrate gioca nei riguardi della dottrina del flusso è portare a fondo l'esposizione fatta in 155e-160e, facendo emergere l'esigenza degli eraclitei di non lasciare spazio ad alcuna possibilità di stabilità. Dopo aver richiamato brevemente la dottrina del flusso, mettendo a nudo che nel «tutto si muove» vanno distinti due specie di movimento «alterazione»(181d5: ἀλλοίωσιν) e «spostamento»(181d6: φεράν) –il primo per indicare «quando una cosa stia nello stesso luogo, ma invecchi o diventi da bianca nera o da molle dura o si alteri di qualche altra alterazione» (181c9-d3), il secondo per indicare «quando una cosa si sposta da un luogo a un altro o anche si rivolge nello stesso luogo»(181c6-7)–, Socrate chiede agli eraclitei: «dite che tutto si muove in entrambi i modi, spostandosi e alterandosi, oppure in parte in entrambi i modi e in parte in uno solo dei due?»(181e1-2).

La risposta degli eraclitei, anche a parere di Teodoro, non potrebbe che essere «in entrambi i modi»(181e3-4): ammettere invece la seconda possibilità aprirebbe in qualche modo un varco alla stabilità. In tal senso Socrate afferma: «altrimenti le cose appariranno loro in movimento e immobili e dire che tutto si muove non avrà maggiore correttezza che dire che tutto è immobile»(181e5-7). E in modo ancora più chiaro aggiunge che dal momento che tutte le cose debbono muoversi e l'immobilità non può essere in nessuna cosa, tutto si muove sempre di ogni tipo di movimento (cfr.181c9-182a2).

L'altro aspetto che Socrate mette a nudo della dottrina del flusso è qualcosa che gli stessi eraclitei riconoscevano già in 157a-c: la difficoltà ad esprimersi con un linguaggio che faccia ricorso a termini che presuppongano una qualche stabilità.

Secondo alcuni studiosi le osservazioni che Socrate muove a questo punto in 182a-183b denunciano l'autocontraddittorietà della dottrina del flusso⁷⁹ e il collasso di ogni forma di linguaggio⁸⁰. A ben guardare, però, tale conclusione non tiene in conto quanto gli stessi eraclitei prevedono e si affannano a mettere in atto: gli eraclitei coerentemente alla loro prima presentazione, fatta nel corso della gestazione del presunto figlio di Teeteto, si preoccupano di espungere dal linguaggio ogni soggetto, ogni predicato, ogni attributo, ogni termine, ogni espressione che ponga, o solo comporti, una qualche stabilità. Come già in 157 sgg., Socrate non fa altro che mettere a nudo la tensione degli eraclitei nell'adoperare un linguaggio così depurato, un linguaggio che risulterà certo parcellizzato, "atomizzato", ma non per questo impossibile. Socrate si fa portavoce dell'esigenza dei sostenitori della dottrina del flusso di avere a che fare con un linguaggio "non convenzionale", nuovo, rivoluzionario, che tenga conto che nel momento in cui si parla di una qualità, essa sfugge. In questo senso Socrate può affermare: «bisogna invece che i sostenitori di questa dottrina istituiscano un altro linguaggio, dato che per ora almeno non hanno

⁷⁹ Cfr. T. CHAPPELL, *op.cit.*, p.133-140.

⁸⁰ Cfr. A.M. IOPPOLO, *op.cit.*, pp.XLII-XLIV.

espressioni adeguate alle loro ipotesi, a meno che l'espressione 'neppure così', essendo indeterminata, sia particolarmente adatta per essi»(183b2-5).

E' difficile esprimere la fugacità, la transitorietà delle sensazioni: i termini non riescono a star dietro al divenire di tutte le cose. Espressioni negative («non così») non saranno meno adeguate di espressioni positive («così»): rispetto a queste risulteranno più appropriate espressioni indeterminate e approssimative come «neppure così»(cfr.183a10-b2).

A collassare non è il linguaggio, ma in certo senso è la dialettica⁸¹: più esattamente a collassare è ogni possibilità di confronto interpersonale e finanche soggettivo, all'interno della stessa anima (ammesso che si possa parlare di un'anima, e non si debba parlare di un'infinità di anime). Se nel momento in cui si parla di una qualità, essa sfugge, il dialogo dell'anima con se stessa o con gli altri non potrà che essere un fulmineo scambio di parolette enigmatiche, di espressioni atomiche, senza alcuna possibilità di confronto e di esame. Se nessuna apparenza percettiva, nessuna sensazione, nessun πάθος può falsificare un altro, non c'è spazio per alcun confronto, meno che mai per l'analisi maieutica che pretende di distinguere vero e falso. Abolito il confronto, l'anima parla con se stessa e con gli altri (ma è dialogo?) solo del suo πάθος presente, che non potrà mai essere detto falso. Non da altri, ma neppure da se stessa. In 183a4-b7 Socrate afferma a chiare lettere che risulta evidente che, se tutto si muove (ἐἰ πάντα κινεῖται), ogni risposta (πάντα ἀπόκρισις), quale che sia la cosa cui uno risponde, su qualunque cosa si risponde (περὶ ὅτου ἂν τις ἀποκρίνηται), è ugualmente corretta (ὁμοίως ὀρθὴ εἶναι), sia il dire che sta/diventa così sia che non sta/diventa così.

Con queste osservazioni Socrate asserisce di essersi liberato di Protagora: «non gli concediamo più che ogni uomo è misura di tutte le cose, a meno che non si tratti di un uomo intelligente (οὐπω συγχωροῦμεν αὐτῷ πάντ' ἄνδρα πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι, ἂν μὴ φρόνιμός τις ᾖ), né gli concederemo che conoscenza sia sensazione, almeno sulla base metodica che tutto si muova, a meno che Teeteto qui presente non dica altrimenti (ἐπιστήμην τε αἰσθησιν οὐ συγχωρησόμεθα κατὰ γε τὴν τοῦ πάντα κινεῖσθαι μέθοδον, εἰ μὴ πως ἄλλως Θεαίτητος ὅδε λέγει)»(183b8-c3). A questo punto Teodoro si congela dalla discussione, lascia l'agone, secondo i patti che prevedevano l'obbligo di rispondere non appena terminata la discussione della tesi di Protagora (cfr.183c4-7). E Socrate, di rimando, in 183d10-184a9, argina la discussione, respingendo una digressione che Teeteto sollecita sui sostenitori dell'immobilità (cfr.183c8-d2; 183d6-7).

13. La confutazione di RT2: αἴσθησις inchiodata alla sua accezione ristretta e il problema dei κοινά (184b-187a)

In 184b3-187a9 Socrate mette a segno il colpo decisivo a RT2, direttamente al cuore dell'originaria risposta di Teeteto. Alla squalificazione di αἴσθησις come unica candidata al posto di ἐπιστήμη, approda dopo tre mosse (184b-185e; 186a-c; 186c7-e12), articolate in più punti ciascuna⁸².

⁸¹ Cfr. D. SEDLEY, *The Collapse of Language? Theaetetus 179c-183c* in "Journal of the International Plato Society" 2003, Plato <<http://www.ex.ac.uk/plato>> 3 (poi in ID., *The midwife of Platonism...*cit., p.89 e sgg.).

⁸² Cfr. T. CHAPPELL, *op.cit.*, pp.141-149, conta 15 punti in tutto. Sul passo in questione cfr. J. XENAKIS, *Essence, Being and Fact in Plato: An Analysis of One of Theaetetus 'Koina'* in "Kant Studien", 1958, pp.167-181; J.M. COOPER, *Plato on Sense-Perception and Knowledge* (Theaetetus 184-186) in "Phronesis", 1970, pp.123-146 (poi in G. FINE (ed.), *Plato1. Metaphysics and Epistemology*, Oxford Readings in Philosophy, Oxford 1999, pp.355-376); A.J. HOLLAND, *An argument in Plato's Theaetetus 184-6* in "The Philosophical Quarterly", vol.23 n.91, April 1973, pp.97-116; D.K. MODRAK, *Perception and Judgment in the Theaetetus* in "Phronesis" 1981, pp.35-54; J. SHEA, *Judgment and Perception in Theaetetus 184-186* in "Journal of the History of Philosophy" 23, 1, January 1985, pp.1-14; A. SILVERMAN, *Plato on Perception and 'Common'* in "Classical Quarterly" XL, 1990, pp.148-175; M. FREDE, *Observations on perception in Plato's later dialogues...*cit.; M. DIXSAUT, *Natura e ruolo dell'anima nella*

In 184c1-9 ha gioco facile nell'ottenere l'assenso di Teeteto ad una distinzione tra «ciò con cui» si hanno determinate sensazioni e «mediante/attraverso cui» si hanno le stesse sensazioni. La distinzione tra l'uso del dativo («con cui») e l'uso del διὰ con il genitivo («mediante/attraverso cui») non è puramente linguistica come potrebbe sembrare di primo acchito, ma ha la sua rilevanza come fa notare Socrate con l'osservazione con cui la introduce: «maneggiare disinvoltamente nomi ed espressioni senza sottoporli a esame accurato per lo più non è ignobile, anzi è piuttosto il contrario di questo ad essere indegno di un uomo libero, ma talvolta è necessario, per esempio anche ora è necessario riprendere la risposta che hai dato là dove non è corretta» (184c1-5).

Gli organi di senso, come occhi e orecchie, sono *via*⁸³, veicolo, meglio ancora che strumenti⁸⁴, di sensazioni: sono ciò «attraverso cui» si vede e si ode. Non è corretto dire che i sensi sono ciò «con cui» si sente: altrimenti sarebbe come se «le sensazioni⁸⁵ risiedessero in noi come dentro cavalli di legno» (cfr. 184d1-2: δεινὸν γὰρ που, ὦ παῖ, εἰ πολλάί τινες ἐν ἡμῖν ὥσπερ ἐν δουρείοις ἵπποις αἰσθήσεις ἐγκάθηνται). Tutte le sensazioni (cfr. 184d3-4: πάντα ταῦτα) invece si ricongiungono, convergono (184d4: συντείνει) «in un'unica forma, sia anima o come la si debba chiamare (184d2-3: μὴ εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν)». Con l'anima e attraverso i sensi, come organi⁸⁶, si hanno le sensazioni di tutto ciò che è sensibile (cfr. 184d4-5: ἢ διὰ τούτων οἷον ὀργάνων αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά).

Questa distinzione fa emergere una concezione unitaria dell'uomo pure nell' "attività" sensibile⁸⁷. In primo luogo, rispetto al contesto del *Teeteto*, va notato che l' "unitarietà conoscitiva dell'anima" scalza quanto risultava sotto certi aspetti dal protagorismo fondato sulla dottrina del flusso: la concezione dell'uomo come aggregato o contenitore di infiniti sensi, anche senza nomi, simili a guerrieri caoticamente ammassati dentro un cavallo di legno (cfr. 184b3-d6).

La specificazione della funzione unificante dell'anima rispetto alla pluralità degli organi di senso e alle relative sensazioni, inoltre, sfata ogni "passività" nel campo della sensibilità e smentisce il presunto "dualismo" platonico. Non trova conferme nel testo una separazione e una contrapposizione tra "sensazione" del corpo e "attività pensante" dell'anima. Certo Socrate afferma che gli organi per mezzo dei quali si ha la sensazione di caldo, di duro, di leggero e di dolce appartengono al corpo, ma precisa chiaramente che ciò con cui, per mezzo degli occhi, si coglie il bianco, il nero e, per mezzo di altri sensi, altre qualità è sempre la stessa cosa: l'anima. La sensazione è un fatto dell'anima, anzi è un lavoro, un'attività dell'anima già a questo livello.

L'anima opera attraverso i sensi cogliendo i relativi sensibili. Ogni organo sensoriale ha infatti il proprio sensibile corrispondente: ciò di cui si ha sensazione per mezzo di una facoltà, è impossibile che se ne abbia sensazione per mezzo di un'altra, «per esempio gli oggetti dell'udito per mezzo della vista o quelli della vista per mezzo dell'udito». E' la "dottrina dell'oggetto proprio"⁸⁸.

Attiva già nelle sensazioni, l'anima lavora anche in un altro modo: riflette (cfr. 185a4, a9:

sensazione...cit. F. FERRARI, *Verità e giudizio: il senso e la funzione dell'essere tra αἴσθησις e δόξα* in G. CASERTANO (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche...*, pp.156-174.

⁸³ Cfr. D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism...*, p.105 e ivi n.26.

⁸⁴ Cfr. M.F. BURNYEAT, *Plato on the grammar of perceiving* in "Classical Quarterly", 1976, pp.29-51.

⁸⁵ Cfr. T. CHAPPELL, *op.cit.*, p.147.

⁸⁶ Cfr. G. CASERTANO, *Contra Trindade, seu Peri Alêtheias...*, p.70, rileva che nella storia della cultura occidentale qui, nel *Teeteto* di Platone, c'è la prima occorrenza dell'espressione «organo di senso».

⁸⁷ Cfr. M. DIXSAUT, *Natura e ruolo dell'anima nella sensazione...*; G. CASERTANO, *Contra Trindade, seu Peri Alêtheias...*, in particolare p.70.

⁸⁸ Cfr. L. BROWN, *Understanding the Theaetetus* in "Oxford Studies in Ancient Philosophy" (11) 1993, pp.199-224.

διανοῇ) per esempio su due diverse sensazioni e le mette in relazione tra di loro, individua il τ che è presente in ambedue (185a4: τ ἄρα περὶ ἀμφοτέρων διανοῇ) e che non è possibile cogliere attraverso l'uno o l'altro degli organi di senso (185a4-6: οὐκ ἂν διὰ γε τοῦ ἑτέρου ὀργάνου, οὐδ' αὖ διὰ τοῦ ἑτέρου περὶ ἀμφοτέρων αἰσθάνοι' ἄν).

Il τ comune a diverse sensazioni, al suono e al colore per esempio (cfr.185a8: περὶ δὴ φωνῆς καὶ περὶ χρώατος), esaminato verosimilmente dalla *dianoia*, viene da Socrate individuato in sei κοινά:

- 1) l'essere (185a9: ἔστων);
- 2) il diverso (185a11: ἕτερον);
- 3) l'identico (185a12: ταυτόν);
- 4) il numero (185b2: δύο; ἕν);
- 5) il dissimile (185b4: ἀνομοίω);
- 6) il simile (185b4: ὁμοίω).

Tali κοινά potrebbero far pensare alle "idee somme", a quelle idee più universali dei dialoghi platonici dell'ultimo periodo⁸⁹, ma secondo diversi studiosi essi non andrebbero neanche interpretati come "idee".

Se bastasse l'extrasensorialità per consentire l'accesso dei κοινά al mondo delle idee, va osservato che tale caratteristica viene indubbiamente riconosciuta da Socrate ad essi, dal momento che è precisato che l'anima vi accede indipendentemente dall'uso degli organi sensoriali: «non c'è nessun organo particolare (185d8: ὄργανον ἴδιον) che coglie questi κοινά, ma è la stessa anima mediante se stessa (185e1: αὐτὴ δι' αὐτῆς ἢ ψυχῇ) che discerne tutto ciò che è comune a tutte le cose (185e1-2: τὰ κοινά ... περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν)».

Se invece la caratteristica che abilita i κοινά ad entrare nel mondo delle idee ha da essere la trascendenza, i κοινά sotto certi aspetti sembrano al di là di ogni cosa sensibile e al di là ogni esperienza umana, sotto altri aspetti no.

L'anima riflette pur sempre *su* ciò che è colto attraverso i sensi come dato qualitativo e che fa, successivamente, a modo suo, da sola, senza più l'ausilio degli organi sensibili, attraverso confronti, analogie, rapporti, oggetto di giudizio, del suo pensiero discorsivo. L'anima riflette su qualcosa che è *al di là* dei singoli παθήματα, riflette sui rapporti e le analogie sui παθήματα, ma la sua indagine ha come dato di partenza comunque i παθήματα, la sua indagine parte in certo senso dal sensibile, parte dal dato qualitativo che fornisce αἰσθησις. Senza i dati forniti dagli organi di senso, l'anima sarebbe priva del "materiale" su cui riflettere e da cui "trascendere".

L'attività (cfr.185c3; c4: δύνανμις) dell'anima, della *dianoia*, si esplica nelle stesse sensazioni, nel dare, per esempio attraverso la lingua, organo di senso, la sensazione del salato (185b9-c3; 186b2-4), ma si esplica anche nella riflessione *sulle* sensazioni.

Socrate chiede a Teeteto mediante cosa (διὰ τίνος) opera la δύνανμις che chiarisce (185c5: δηλοῖ) «ciò che è comune a tutte le cose» (185c5: τὸ τ' ἐπὶ πᾶσι κοινόν), e in particolare ciò «con cui» denomina l' «è» e il «non è» (185c5-6: ὃ τὸ "ἔστιν" ἐπονομάζεις καὶ τὸ "οὐκ ἔστι"). Socrate specifica in tal modo l' εἶναι di 185a9, chiarendo la valenza *predicativa* del primo dei κοινά citati. Tutti i κοινά si configurano come dei *predicati*⁹⁰, a cui l'anima accede indipendentemente dall'uso degli organi sensoriali. Il primo dei κοινά menzionati da Socrate, l'essere, rende possibile la predicazione, permette di affermare di una cosa F che "è X" oppure "non è X". Il senso predicativo dell' εἶναι implica il senso esistenziale: "F è X" significa "F, che esiste, è X". Poco dopo, in 186a2-3,

⁸⁹ Cfr. Y. LAFRANCE, *op.cit.*, p.206 e sgg. per un parallelo con *Parmenide* e *Sofista*. Per W.D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas...*, e G. CASERTANO, *Contra Trindade, seu Peri Alêtheias...*, p.71, i κοινά sono "idee". Per una discussione circa lo statuto dei κοινά cfr. F. FERRARI, *Verità e giudizio...*.

⁹⁰ Cfr. D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism...*, p.106.

l' οὐσία viene definita da Socrate «questa cosa che si accompagna massimamente a tutte le cose (τοῦτο γὰρ μάλιστα ἐπὶ πάντων παρέπεται)».

Nelle parole di Teeteto la serie dei sei κοινά, elencati da Socrate, aumenta di numero e resta aperta, indefinita:

- 1) il "che esiste"⁹¹ (185c9: οὐσίαν);
- 2) il "non essere" (185c9: τὸ μὴ εἶναι);
- 3) la somiglianza (185c9: ὁμοιότητα);
- 4) la dissomiglianza (185c10: ἀνομοιότητα);
- 5) l'identità (185c10: τὸ ταὐτόν);
- 6) l'alterità (185c10: [τὸ] ἕτερον);
- 7) l'uno e ogni altro numero a loro proposito (185c10-d1: ἓν τε καὶ τὸν ἄλλον ἀριθμὸν περὶ αὐτῶν);
- 8) il pari (185d1: ἄρτιόν);
- 9) il dispari (185d2: περιττόν);
- 10) e tutto il resto che ne segue (185d2-3: καὶ τὰλλα ὅσα τούτοις ἔπεται).

Questi κοινά a detta di Teeteto, approvato entusiasticamente da Socrate (185d4-5; 185e3-9), si colgono con l'attività dell'anima, con un lavoro di riflessione e di tensione dell'anima in se stessa (cfr. 186a4-5: αὐτὴ ἢ ψυχὴ καθ' αὐτὴν ἐπορέγεται), attraverso una delle funzioni dell'anima, la *dianoia*. Essi appaiono come soltanto i primi (cfr. 185a8: πρῶτον) di una serie che riprende in parte l'elenco già fatto (186a2: τὴν οὐσίαν, ma anche 186a6-7 τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον καὶ τὸ ταὐτόν καὶ ἕτερον) e accenna anche a

- 10.1) il bello (186a9: καλόν);
- 10.2) il brutto (186a9: αἰσχρόν);
- 10.3) il buono (186a9: ἀγαθόν);
- 10.4) il cattivo (186a9: κακόν).

Con una deroga non di poco conto alla sua proclamata ignoranza, Socrate professa la sua opinione dopo averla fatta esprimere e maturare da Teeteto (cfr. 185e8-9: «questa era la mia opinione ma volevo che fosse anche la tua»): ci sono cose che l'anima discerne «mediante se stessa» (185e6: τὰ μὲν αὐτὴ δι' αὐτῆς ἢ ψυχῇ ἐπισκοπεῖν), ed altre che discerne «mediante/attraverso le facoltà del corpo» (185e7: τὰ δὲ διὰ τῶν τοῦ σώματος δυνάμεων).

Socrate riconosce che Teeteto gli ha così evitato di fare un lungo discorso; e poco dopo argina una battuta del giovane: «anche queste cose [il bello, il brutto, il buono e il cattivo] mi pare che rientrino tra quelle di cui soprattutto l'anima indaga la sostanza l'una in rapporto all'altra, confrontando in se stessa le cose passate e le presenti con quelle future» (καὶ τούτων μοι δοκεῖ ἐν τοῖς μάλιστα πρὸς ἄλληλα σκοπεῖσθαι τὴν οὐσίαν, ἀναλογιζομένη ἐν ἑαυτῇ τὰ γεγονότα καὶ τὰ παρόντα πρὸς τὰ μέλλοντα). Il tema del futuro è stato già affrontato in 177c6-179b9 contro Protagora e ora accantonato come possibile divagazione, più che come ripetizione.

La «durezza di ciò che è duro» e la «mollezza di ciò che è molle» sono qualità⁹² sentite dall'anima mediante/attraverso il tatto, invece la loro οὐσία, il fatto che entrambe sono (ὅτι ἐστὸν), la loro opposizione reciproca (τὴν ἐναντιότητα πρὸς ἀλλήλῳ), l'essere della loro opposizione (τὴν οὐσίαν αὐτῆς ἐναντιότητος), sono tutte cose che l'anima stessa si sforza di giudicare da sola riesaminandole e confrontandole tra loro (αὐτὴ ἢ ψυχὴ ἐπανιοῦσα καὶ συμβάλλουσα πρὸς ἄλληλα κρίνειν πειρᾶται ἡμῖν) (cfr. 186b6-9).

Per natura, subito appena nati, uomini e animali hanno sensazioni (cfr. 186b11-c1: τὰ μὲν εὐθὺς γενομένοις πάρεστι φύσει αἰσθάνεσθαι ἀνθρώποις τε καὶ θηρίοις), che sono tutte le affezioni

⁹¹ Cfr. G. CASERTANO, *Logos, dialeghetai e ousia nel Teeteto...* cit.

⁹² Cfr. 185c4.

che giungono fino all'anima attraverso il corpo (cfr.186c1-2: ὅσα διὰ τοῦ σώματος παθήματα ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνει); a stento e nel corso del tempo attraverso molte fatiche e lunga educazione, a coloro nei quali avvenga che si generino, vengono a concepirsi (cfr.186c3-5: μόγεις καὶ ἐν χρόνῳ διὰ πολλῶν πραγμάτων καὶ παιδείας παραγίγνεται οἷς ἂν καὶ παραγίγνηται) i confronti relativi alla loro sostanza e alla loro utilità (cfr.186c2-3: τὰ δὲ περὶ τούτων ἀναλογίσματα πρὸς τε οὐσίαν καὶ ὠφέλειαν).

L'uomo sperimenta le affezioni sensibili, παθήματα, naturalmente dalla nascita, mentre approda alle riflessioni, ἀναλογίσματα, sulla sostanza e sull'utilità, soltanto dopo un faticoso e lungo processo educativo. La distinzione che Socrate intende tracciare non deve essere intesa come una separazione: c'è un'attività continua svolta dall'anima, dalla sensazione alla riflessione sui *koinà*.

Non c'è ἐπιστήμη nelle affezioni che l'anima prova attraverso il corpo (cfr.186d2-3: ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἐν ἐπιστήμῃ), c'è invece ἐπιστήμη nel "ragionamento sulle affezioni" che l'anima compie da se stessa (cfr.186d2-3: ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ).

Il ragionare dell'anima non ha carattere logico-deduttivo⁹³: è uno "stabilire analogie", un "analogizzare". E' un lavoro di individuazione e di riflessione dei caratteri comuni alle esperienze sensibili: l'anima, riflettendo sui παθήματα da se stessa, investiga (185e7), esamina (186a11), giudica (186b8) alcune cose, che innanzitutto sono (l' οὐσία). L'anima coglie i κοινά (idee o predicati che siano) del simile, del dissimile, del buono, del bello, etc., confrontando e stabilendo rapporti, analogie (cfr. 186a10-11; 186c2-3). Questi confronti, queste analogie, questi rapporti, in quanto tali, non riguardano più i singoli παθήματα, ma qualcosa che è *al di là* di loro: l'anima riflette sui rapporti tra i παθήματα, non sui semplici παθήματα⁹⁴.

C'è un altro aspetto che deve essere tenuto presente nell'attività dell'anima che compie da se stessa senza servirsi degli organi corporei che porta Socrate a respingere la tesi dell'identificazione tra ἐπιστήμη e αἴσθησις: la possibilità di cogliere la verità. E' impossibile che «colga la verità chi non coglie nemmeno l'essere» (186c7), come è impossibile avere sapere di ciò di cui non si coglie la verità (186c9-10). L'essere, la verità e l' ἐπιστήμη vengono «toccati» (186d4) percorrendo la via della riflessione relativa alle percezioni sensibili: non vengono «toccati» percorrendo la via dei παθήματα. La sensazione non tocca l'essere: non ha carattere proposizionale. Sentire x come F non comporta di per sé la formulazione del giudizio proposizionale "x è F"⁹⁵. Se non ha carattere proposizionale, *a fortiori* non può esprimersi in termini di proposizioni vere. Per questo motivo αἴσθησις, non potendo toccare la verità, dal momento che non tocca neppure l'essere (186e4-5), non potrà mai essere ἐπιστήμη (186e7). Sulla base di questi assunti⁹⁶, ἐπιστήμη è altro da αἴσθησις.

⁹³ del tipo del sillogizzare aristotelico.

⁹⁴ Cfr. G. CASERTANO, *Contra Trindade, seu Peri Alêtheias...*cit., p.72.

⁹⁵ Cfr. J. SHEA, *Judgment and Perception in Theaetetus* 184-186 in "Journal of the History of Philosophy" 23, 1, January 1985, pp.1-14; F. FERRARI, *Verità e giudizio...*cit.

⁹⁶ Cfr. ancora J. SHEA, *op.cit.*, e F. FERRARI, *Verità e giudizio...*cit.

14. Confronto con il *Timeo*

L'analisi "intertestuale interna" basata sul raffronto del *Teeteto* con il *Timeo* (e in subordine con il *Filebo*) può dare un apporto interessante per accreditare senza incertezze direttamente a Platone i "residui positivi" degli argomenti dibattuti da Socrate con il giovane Teeteto a proposito di αἴσθησις. La spiegazione del sensibile fatta in maniera distesa da Timeo nel dialogo omonimo, per quanto impostata sul discusso registro del "discorso verosimile"⁹⁷ e per quanto inserita in un contesto fortemente teleologico, dà agio, se non di sciogliere quei nodi problematici imbrigliati nell'impianto dialettico-confutatorio del *Teeteto*, per lo meno di individuare alcuni tratti, alcuni orizzonti, alcuni problemi comuni, che costituiscono una base "minima" di consenso sulla questione αἴσθησις nel Platone della tarda maturità. Alcuni aspetti, alcune questioni, alcuni orizzonti esposti dal pitagorico di Locri nel *Timeo*, in particolare in 45b-46c, e in 67c-68d, possono essere confrontati con quelli discussi da Socrate con il giovane matematico ateniese nel *Teeteto* a proposito di αἴσθησις, per registrare la compatibilità delle indicazioni avanzate nei due dialoghi in oggetto e per individuare alcuni tratti comuni, senza per questo pretendere di costruire un'organica teoria della sensazione in Platone, arrivando a interpolare le soluzioni offerte dal *Timeo* nelle problematiche del *Teeteto* e ad appianare in tal modo ogni discrepanza. Le assunzioni e le ipotesi da cui muovono i due dialoghi sono certamente differenti, ma questo fatto di per sé non comporta che le spiegazioni date nel *Timeo* e nel *Teeteto* siano contrastanti. Non contrastano, anzi sembrano andare nella stessa direzione:

- 1) la spiegazione di αἴσθησις in termini di κίνησις nei due dialoghi in questione;
- 2) la descrizione di αἴσθησις in termini di πάθημα che turba il corpo e va fino all'anima (cfr. *Timeo* 42a3-44c7 e l'esempio della visione in 45c-d);
- 3) la dottrina dei sensibili propri (nel senso esposto nel *Timeo* che una stessa sollecitazione può suscitare due sensazioni a seconda degli organi di senso che la colgono);
- 4) la menzione di due tipi di "effluvi" nel *Timeo* (cfr. 45b-46c, 67c-68d) corrispondenti ai "due gemelli siamesi", la sensazione e il sensibile, nel *Teeteto*, in 156a-157c⁹⁸;
- 5) l'inadeguatezza del linguaggio ad esprimere il sensibile;
- 6) il coinvolgimento di *doxa* nel lavoro di comparazione, oltre la discriminazione operata dai sensi.

Il primo e il secondo punto emergono nel *Timeo* dal quadro tracciato dal demiurgo e dagli dèi suoi figli, per bocca del pitagorico di Locri, dell'origine del cosmo e della natura degli uomini, in particolare delle condizioni e delle sorti delle anime legate ai corpi, in un contesto fortemente "etico-teleologico". Nell'illustrare i turbamenti derivanti dalla congiunzione originaria delle anime ai corpi e dalle sensazioni, Timeo spiega il danno originario prodotto dai πάθηματα sul corretto funzionamento della ragione, ma al contempo prospetta la possibilità dell'anima di tornare alla regolarità secondo natura, rafforzata da una retta educazione. Potrebbero vivere nella giustizia e tornerebbero alla loro beata sede celeste originaria soltanto quelle anime in grado di dominare, in primo luogo, la medesima congenita sensazione prodotta inevitabilmente da affezioni violente in tutte le anime una volta innestate per necessità nei corpi (cfr. 42a3-6), in secondo luogo il desiderio misto di piacere e di dolore, e in terzo luogo il timore e l'ira e tutte le altre passioni. Quelle anime, invece, dominate da tali passioni sarebbero coinvolte in un ciclo regressivo di reincarnazioni, interrotto soltanto dalla ricostituzione del predominio del circolo dell'identico e del simile, vinta la

⁹⁷ Cfr. sul *Timeo* P. DONINI, *Il Timeo: unità del dialogo, verisimiglianza del discorso* in "Elenchos" IX, 1988, pp.5-52; L. BRISSON, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1994; G. CASERTANO, *Il nome della cosa...*cit., pp.368-371. Sul confronto *Filebo-Timeo-Teeteto* cfr. M. DIXSAUT, *Natura e ruolo dell'anima nella sensazione...*cit.

⁹⁸ Cfr. T. CHAPPELL, *op.cit.*, p.76.

massa tumultuosa e irrazionale di fuoco, acqua, aria e terra (42a3-d2). Tuffati come in un fiume impetuoso, i cerchi razionali e immortali, legati ai corpi, soggetti a flussi e influssi, vengono trascinati a forza e sconvolti, producendo nel vivente un movimento disordinato, casuale e senza ragione nelle sei direzioni (43a4-b5). Nelle parole di Timeo κινήσεις, πάθημα e αἴσθησις si intrecciano per offrire una definizione di quest'ultima. Per quanto abbondante sia l'onda affluente e defluente della nutrizione, è ancora più grande il tumulto causato dalle affezioni (παθήματα) esterne, quando i movimenti (κινήσεις) prodotti dagli elementi, passando attraverso il corpo (διὰ τοῦ σώματος), giungono sino all'anima (ἐπὶ τὴν ψυχήν), per tale motivo questi movimenti furono detti sensazioni (αἴσθησις) e così anche ora si chiamano (43b5-c7). Pertanto αἴσθησις si ha quando i movimenti generati dai παθήματα, ovvero dagli effetti che un corpo produce su un altro⁹⁹, giungono all'anima attraverso il corpo. Questo aspetto di αἴσθησις trova conferme nel *Filebo*, in 33c5-34a9¹⁰⁰. E viene illustrato nel *Timeo* in relazione al caso specifico della visione. Perché sia possibile il vedere è indispensabile la presenza della luce. Dentro di noi c'è un fuoco puro, "fratello" del fuoco esterno, che è prodotto dalla luce del giorno. Quando la corrente del fuoco visivo interno, nel suo scorrere attraverso gli occhi, incontra la luce del giorno, l'unione del simile con il simile genera un corpo unico (cfr.45c2-6). Questo, divenuto tutto sensibile alle stesse impressioni per la somiglianza delle sue parti, quando tocca qualcosa o ne è colpito, trasmette per tutto il corpo fino all'anima i movimenti prodotti da tale incontro. Di qui la sensazione per la quale diciamo di vedere (45c3-d6). Per inciso va notato come anche il sonno venga spiegato in termini di movimenti interni¹⁰¹.

Poiché la spiegazione del sensibile è data in termini di causalità necessaria e in termini di struttura aritmo-geometrica dei corpi, del sentito e del senziente, il πάθημα che nasce dall'incontro dei due risulta essere diverso a seconda della natura dei triangoli esterni e degli organi di senso. I triangoli del fuoco producono l'affezione del caldo a contatto con la carne, l'affezione del rosso quando vengono recepiti dagli occhi (ed ecco riproposta la dottrina dei sensibili propri del *Teeteto*). I triangoli degli organi di senso, carne e occhi, sono sollecitati in modo aritmo-geometricamente analogo dai triangoli del fuoco; i movimenti prodotti da questo contatto attraverso il corpo sono aritmo-geometricamente analoghi. I triangoli si rapportano gli uni alla struttura aritmo-geometrica degli altri.

L'inadeguatezza del linguaggio ad esprimere il sensibile è ribadita in più punti del *Timeo* e, in particolare, a chiare lettere in 49c7 sgg. L'instabile flusso fenomenico non è affatto denominabile in modo puntuale e preciso, ma soltanto in modo approssimativo e indefinito.

⁹⁹ cfr. D. O'BRIEN, *Plato. Weight and Sensation. The Two Theories of the Timaeus*, vol.II, Les Belles Lettres, Paris, 1984, p.79 e sgg, in particolare p.138: i *pathemata* sono «the effects which one body produces upon another, and which in cases where the body which is affected is a sentient body may or may not give rise to *aisthesis*».

¹⁰⁰ *infra*.

¹⁰¹ Cfr. S. ROTONDARO, *Il sogno in Platone. Fisiologia di una metafora*, Loffredo editore, Napoli 1998.

IV. L'opinione falsa

τότε δὴ συμβαίνει
ἢ ἑτεροδοξία καὶ τὸ ψευδὴ δοξάζειν
(193d1-3: E' in questo caso appunto che si verifica
l'opinione di una cosa per un'altra e l'opinare il falso)

1. La problematica introduzione della terza risposta di Teeteto e la “grande aporia” di Socrate

Liquidata in via (apparentemente) definitiva la seconda risposta di Teeteto, Socrate riconosce che non è per trovare che cosa *non* sia ἐπιστήμη, bensì che cosa essa sia che hanno cominciato a discutere e che tuttavia sono andati tanto avanti da non cercare più il sapere nell' αἴσθησις «ma in quello stato dell'anima, *quale che sia il suo nome*, quando in sé e per sé si occupa degli enti» (187a4-6: ἄλλ' ἐν ἐκείνῳ τῷ ὀνόματι, ὅτι ποτ' ἔχει ἡ ψυχὴ, ὅταν αὐτὴ καθ' αὐτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα). Socrate si guarda dall'attribuire un nome a tale attività dell'anima, sebbene in precedenza abbia descritto il modo in cui l'anima si rapporta a quegli oggetti che sfuggono ai sensi ricorrendo a verbi come «pensare» –*dianoeisthai* (cfr.185a4, 185a9, 185b7: διανοῆ), «esaminare» –*episkepsasthai* (cfr.185b5, ἐπισκέψασθαι; 185c1: ἐπισκέψη), «provarsi a giudicare»¹ –*krinein peirasthai* (cfr.186b8-9: κρίνειν πειράται).

Teeteto non si dà cura di sollecitare un chiarimento sul rapporto di sinonimia istituibile tra questi verbi: se διανοεῖσθαι equivale a κρίνειν πειράσθαι, il pensiero va inteso in termini di giudizio e per quest'attività dell'anima va prevista la possibilità e il rischio di sbagliare, assieme alla fatica e al travaglio di cercare, racchiusi nel *peirasthai*. Per Teeteto è chiaro che l'anima si protende (186b4-5: ἐπορέγεται) da sé di per se stessa verso i κοινά: cerca di raggiungerli ... si stende per prenderli. Il verbo ἐπορέγεται scelto da Teeteto esprime tutta la tensione dell'anima che metaforicamente si sporge per cogliere i κοινά. Il lavoro dell'anima, la sua indagine (cfr.186a11: σκοπεῖσθαι) consiste secondo le parole di Teeteto nel comparare (ἀναλογιζομένη) in se stessa le cose passate e le presenti con le future, secondo le osservazioni di Socrate nell'istituire confronti sulla sostanza delle cose e sulla loro utilità, confronti che vengono a generarsi a stento e nel corso del tempo attraverso molte fatiche e lunga educazione (186c2-5: τὰ δὲ περὶ τούτων ἀναλογίσματα πρὸς τε οὐσίαν καὶ ὠφέλειαν μόγις καὶ ἐν χρόνῳ διὰ πολλῶν πραγμάτων καὶ παιδείας παραγίγνεται οἷς ἂν καὶ παραγίγηται). Il ragionare dell'anima, il συλλογισμός dell'anima, si configura quindi come un lungo travaglio, come frutto di un lungo processo educativo fatto di molta esperienza e istruzione, il solo che rispetto ad αἴσθησις può approdare ad ἐπιστήμη.

Pur riprendendo uno dei verbi suggeriti da Socrate (cfr.185e2: ἐπισκοπεῖν) e pur anticipando un predicato (cfr.186a11: ἀναλογιζομένη) sostantivato poco dopo da Socrate (186c3: ἀναλογίσματα), di fronte alle sue esitazioni (cfr.187a4: *quale che sia il suo nome*), Teeteto introduce però un altro verbo, non meno problematico per le implicazioni che sottende: «Ciò² si chiama,

¹Traduzione di M. NARCY, *Doxazei: "opinare" o "giudicare"?* in G. CASERTANO (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche...*cit., pp.7-23, in particolare p.13 e ivi n.21 per i motivi di questa scelta.

² Il nome? L'operazione? Cfr. M. NARCY, *Doxazei...*cit., p.12. Nel saggio lo studioso mette in evidenza e discute le implicazioni sottese alla scelta di traduzione di δοξάζειν con «opinare» o «giudicare» fatta dai più recenti interpreti.

secondo quanto credo, *δοξάζειν*» (187a7-8). La scelta del *δοξάζειν* da parte di Teeteto potrebbe essere un ultimo tentativo di difesa della sua seconda risposta sull' *ἐπιστήμη*: visto confutato il protagorismo di maglia ristretta all'accezione di *αἴσθησις* in termini di sensazione, resta comunque in piedi quello di ampio spettro, che pure RT2 inglobava e che storicamente è più vicino a quello professato dall'Abderita.

Da parte sua Socrate se avesse suggerito, in linea con i verbi da lui proposti, un'altra via rispetto al *δοξάζειν* indicato da Teeteto, avrebbe dovuto rifiutare la risposta del giovane matematico, invece l'approva: «e credi giustamente» (187a8). Nell'accettare il *δοξάζειν*, accetta implicitamente la sinonimia di questo verbo con *dianoesthai* – *episkepsasthai* – *krinein peirasthai* [– *sylogizesthai*?] integrati dall'equivalenza *eporegesthai* – *analogizesthai*. Ma accoglie in questo modo anche il tentativo di salvare il protagorismo di ampio spettro escogitato con questa risposta da Teeteto? Il fatto che Socrate nella stessa battuta in cui approva il verbo scelto da Teeteto e in cui lo invita a esaminare da capo nuovamente se riesce a scorgere qualcosa di più, visto che è arrivato a questo punto (187a9-b3), e quindi per l'ennesima volta a dire che cosa sia *ἐπιστήμη*, detti una condizione, quella di cancellare quanto detto in precedenza e andare oltre (dopo aver cancellato tutte le affermazioni precedenti; cfr. 187b1), lascia supporre che sta tentando di voltar pagina rispetto al protagorismo. Quali affermazioni Socrate gli ingiungerebbe altrimenti di cancellare? Non è pensabile che si riferisca a quanto affermato a riguardo di quello stato dell'anima quando in sé e per sé si occupa degli enti e alla sorprendente sinonimia dei verbi impiegati per descrivere quell'attività della *psyche*. Sta forse suggerendo di cogliere il verbo *δοξάζειν* in un'accezione diversa da quella impiegata nella parte precedente della discussione, in un'accezione che non ha niente da spartire³ per così dire con il protagorismo?

Il giovane allievo di Teodoro ha fatto esperienza che non può limitarsi a definire *ἐπιστήμη* come opinione in generale, così come aveva fatto per la sensazione, dal momento che è innegabile l'esistenza dell'opinione falsa. Scegliendo la forma sostantivata di *δοξάζειν*, Teeteto imbocca la via aperta dalla breccia fatta dall'approvazione di Socrate per quel verbo da lui indicato poco prima per denominare quel processo dell'anima in cui si è visto dover ricercare l' *ἐπιστήμη*, ma sente di doversi spingere a percorrerla oltre aggiungendo una non certo irrilevante qualificazione in 187b5-6: «può darsi che ad essere *ἐπιστήμη* sia l'opinione vera» (da ora abbreviata RT3).

Socrate-levatrice ha appena buttato via (chiedendo di cancellare tutte le affermazioni precedenti?) il primo figlio dopo la metafora (ma è già il secondo) che Teeteto non solo implicitamente gli dà assicurazioni che non lo morderà come fanno le donne che vedono strapparsi i loro figli, ma si dice anche pronto a mettere in preventivo una nuova gravidanza (come di fatto sarà, RT4) se gli toglierà pure quest'altro, RT3: «se proseguendo non ci apparirà più come adesso proveremo a dire qualcosa altro» (187b7-8). Oramai Teeteto si è convinto che non è sterile come quei giovani che Socrate-levatrice dice di far sposare con altri maestri: potrà anche partorire concezioni che non meritano di essere allevate in tutte le sue parti, ma è pur sempre capace di generare qualcosa che può essere messo a servizio di altro (che cosa merita di essere allevato del protagorismo e della dottrina del flusso, a servizio del platonismo?).

Viste le esitazioni e le riluttanze iniziali (151d3-6), Socrate loda il parlare con slancio di Teeteto, mettendolo però in guardia da un esito evidentemente ancora non preventivato dal giovane: «Delle due l'una: o troviamo ciò che cerchiamo o almeno non crederemo di sapere quel che in nessun modo sappiamo» (187c1-2). Nel paventare questa seconda alternativa, sottolinea il non certo disprezzabile guadagno nel raggiungerla. Socrate prende in esame quanto adesso sta sostenendo Teeteto e prova ad esplicitarlo, chiedendo conferma non solo della definizione di

³ Cfr. F. TRABATTONI, *Logos e doxa...*cit; A. GUZZO, *op.cit.*, p. 204 n.29; *contra* D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism...*cit, pp.118-119.

ἐπιστήμη come opinione vera, ma anche dell'esistenza di due specie di opinioni: quelle vere e quelle false.

Di fronte alla risposta affermativa di Teeteto (cfr.187c6:«E' questo che ora mi pare») e all'esile convinzione con cui quella definizione era stata introdotta, già pronta per essere ritirata (cfr.187b7-8:«se proseguendo non ci apparirà più come adesso proveremo a dire qualcosa altro»), Socrate reputa che vale la pena a proposito dell'opinione *riprendere* un punto (cfr.187c7). La prospettata distinzione tra opinioni vere e opinioni false (cfr.187b4-5) sembra indurre Socrate a tornare indietro, nonostante l'invito a *cancellare* tutte le affermazioni precedenti (187b1) rivolto a Teeteto appena presa nota del δοξάζειν.

Se l'introduzione del termine δόξα da parte di Teeteto era stata legittimata dall'approvazione di Socrate del verbo δοξάζειν proposto dal matematico, ora l'aggiunta della qualificazione vera e l'esplicita menzione dell'opinione falsa da parte del giovane ateniese (cfr.187b5) spingono l'ostetrico a esercitare ancora la sua tecnica, a seminare qualche altra aporia, a fare qualche altro incantamento.

In 187d1-4 Socrate dice che vale la pena riprendere un *punto* che lo turba ora come anche più volte in passato (θράττει μέ πως νῦν τε καὶ ἄλλοτε δὴ πολλάκις) tanto da essersi trovato in *grave* difficoltà –grande aporia!– di fronte a sé e di fronte agli altri (ὥστ' ἐν ἀπορίᾳ πολλῇ πρὸς ἑμαυτὸν καὶ πρὸς ἄλλον γεγονέναι), non sapendo dire che cosa sia mai quest'affezione che si genera in noi e in che modo si generi (οὐκ ἔχοντα εἰπεῖν τί ποτ' ἐστὶ τοῦτο τὸ πάθος παρ' ἡμῖν καὶ τίνα τρόπον ἐγγιγνόμενον).

Non precisa subito qual è l'affezione che gli fa *problema*, tanto che Teeteto è costretto a chiedere: «Quale intendi dire?» (187c8) e ancora «Quale?»(187d5). Ha specificato sì che riguarda l'opinione (187c7) e ha aggiunto che il non sapere dire che cosa è quest'affezione e come si genera rappresenta per lui e per gli altri, ora come in passato, un'aporia. E' insieme richiesta di definizione di quella particolare affezione che attiene all'opinione e richiesta di spiegazione del processo attraverso cui si forma, ma è anche insieme la caratterizzazione della ricerca del λόγος su entrambi questi punti come aporia e l'appello a venirne fuori, a trovare una via d'uscita che non sia tanto una scappatoia, ma una vera e propria euporia.

Il termine «aporia» era già occorso all'inizio, nelle parole di Socrate per introdurre quella «piccola» difficoltà sull' ἐπιστήμη e ancora in riferimento a Socrate, nella diceria di quelli che non sapendo della sua arte maieutica fanno di lui il più stravagante degli uomini, solito riempire di aporie i giovani (cfr.149a). Attento a paragonarsi alle levatrici, a cui spetta sia la cura e la raccolta dei frutti che il riconoscere in quale terra quale pianta e quale seme devono essere seminati (cfr.149e), e pronto a precisare che non sa nulla, che è sterile di sapienza, di cosa seminerebbe i giovani che lo frequentano se non di aporie come gli rimprovera l'accusa altrui? E in che cosa consisterebbe la tecnica maieutica se non nel vagliare se la via partorita è vitale o sterile, è cieca o porta fuori? se il giovane interlocutore ha trovato modo di uscire dall'aporia, imboccando un'euporia?

L'aporia che angustierebbe Socrate riguarda τὸ δοξάζειν τινὰ ψευδῆ (187d6). Non è problema prettamente socratico. E' una difficoltà con cui Platone fa confessare al suo personaggio-maestro di essersi confrontato più volte in passato: l'espressione «anche più volte in passato»(187d1) potrebbe funzionare da rimando interno all'opera platonica e rivelerebbe un Socrate dei dialoghi maturi/tardi (*Eutidemo*, *Cratilo*, *Sofista*, *Filebo*, *Timeo*), a diverso titolo, alle prese con la questione del falso (false affermazioni, falsi nomi, falsi giudizi, falsi piaceri). Certo è problema che nasce dalla riflessione sulla lezione socratica, ma anche dal ripensamento su punti di vista altrui: di sofisti come Gorgia e Protagora, di socratici come i megarici e Antistene. Da tutti questi Platone mutua l'interesse logico-linguistico per il problema del falso, trasformandolo in gusto per il gioco verbale, per i virtuosismi eristici, per i paradossi, ma anche in interrogativi

impegnativi su ἐπιστήμη e, in particolare, qui nel *Teeteto*, sul suo rapporto con μάθησις, μνήμη, δόξα, διάνοια e αἴσθησις. Lo scarto tra l'atteggiamento che il Socrate storico avrebbe avuto di fronte a tali questioni e l'atteggiamento che il Socrate personaggio-maestro, secondo la rilettura di Platone, avrebbe dovuto avere si riduce nella scrittura platonica fino ad annullarsi per andare a caricare di tinte più forti quella esigua distanza tra la dialettica di Socrate, la sua maieutica, da un lato, le dispute agionali dei sofisti e i sofismi di certi socratici, dall'altro lato: una distanza che a volte tiene, a volte fa fatica a conservarsi, a volte è solo apparente. E ciò non solo perché in certe occasioni Socrate fa il verso ai sofisti, anzi fa lui stesso il sofista, ma anche perché in certe occasioni Socrate fa da levatrice del platonismo, da portavoce del platonismo, da critico del platonismo e da avversario del platonismo: tutti ruoli che possono essere impersonati in uno stesso dialogo, nel *Teeteto* appunto, senza che Platone faccia dare qualche segnale a Socrate che sta cambiando maschera, anzi confondendo a tal punto le voci della levatrice, del platonico, del critico e dell'avversario del platonismo da rendere difficile se non impossibile distinguerle. La salutare distanza tra argomenti dialettici e sofistici, invocata per motivare la digressione sull'opinione falsa⁴, si accorcia e si allunga come un elastico nel misurarsi con i problemi del platonismo; si accorcia e si allarga nel misurare il ruolo avuto da Socrate, con le sue aporie, quale levatrice "segreta" delle dottrine dei socratici, platonismo incluso.

Se si ricorda quanto ammesso sul δόξαζειν in 186c, su quell'attività dell'anima che strutturalmente coglie la verità, si comprende la difficoltà di Socrate. Eppure stranamente il fatto che quell'accezione del δόξαζειν faccia a pugni con l'opinare le cose false, non balza agli occhi degli interpreti del *Teeteto* che non ne evidenziano il problema.

L'osservazione di Socrate in 187d6-8, secondo cui anche adesso starebbe considerando ancora con perplessità se tralasciare il punto che lo turba sull'opinare il falso o se esaminarlo *in modo diverso da poco prima*, osservazione associata alla volontà in 187c7 di riprendere quel punto prima ancora di esplicitare l'aporia, mostrerebbe il legame dell'aporia sull'opinione falsa con la discussione svolta per l'esame e la confutazione di RT2, senza avere intenzione di riportarla nell'ambito di quella discussione e riprodurla negli stessi termini di sensazione e moto. Confermerebbe in tal modo un certo legame alla prima parte del dialogo e alla discussione della tesi di Protagora. In quest'ottica Socrate riesaminerebbe un argomento attribuito a Protagora (161d2-7) e riprodotto alla maniera sofistica in difesa dell'Abderita (167a6b1; 167d2-3). Riesaminerebbe un argomento, a cui ha già opposto la visione degli uomini che distinguono tra *sophia*, come pensiero vero, e ignoranza, come opinione falsa (170b9-10), nonché le sue obiezioni dirette al ragionamento di Protagora (170c3-4; 178c-e).

Teeteto non sembra avvedersi dell'importanza dell'argomento (cfr. 187d9-10: «purché ti sembri necessario, qualunque sia il modo»). Avverte questo discorso su τὸ δόξαζειν τινὰ ψευδῆ come un'altra digressione, dopo quella sul filosofo, richiamando all'attenzione quanto detto da Socrate a Teodoro a proposito del tempo libero (154e, 172c, 172b-177c), che in discussioni del genere non c'è alcuna fretta. E in effetti l'esame dell'opinione falsa è stato letto come una deviazione rispetto al tema principale del *Teeteto*. Secondo alcuni studiosi indaga la natura dell'opinione, secondo altri la verità dell'opinione.

Qualche espressione adoperata da Socrate segnala nel testo il varco per l'euporia: Socrate, giocando con il verbo «ricordare» (187e1) e l'espressione «ritornare sulle nostre tracce» (187e1-2), anticipa uno degli argomenti che andrà ad esaminare nel corso della metafora del blocco di cera. La considerazione «è meglio, credo, portare a termine poco ma bene che molto ma in modo insoddisfacente» indica chiaramente che l'esito finale della disamina solo apparentemente sarà infruttuoso: a Socrate basta trovare anche un solo tipo di opinione falsa, per quanto circoscritto e

⁴ Cfr. D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism...* cit, p.119.

limitato alla sfera dei ricordi e delle sensazioni (con le sue implicazioni sul piano della predicazione⁵), per ottenere l'ammissione dell'esistenza e della possibilità di τὸ δοξάζειν τινὰ ψευδῆ.

Nel corso dell'esame della terza definizione di ἐπιστήμη come opinione vera da parte di Teeteto, che formalmente va da 187 a 201, ben 13 pagine (187c3-200d4) sono dedicate alla «grande aporia»: opinare le cose false. Vengono offerti 5 argomenti:

- 1.187e5-188c7: dicotomia conoscere non-conoscere
- 2.188c8-189b9: opinare ciò che non è
- 3.189b10-190e4: *allodoxia*
- 4.190e5-196c9: il blocco di cera
- 5.196c7-200d5: l'immagine della voliera

Il nesso tra questi argomenti è stato variamente interpretato: il primo sarebbe un enigma che dà a intendere che nessuno può mai avere opinione false, gli altri quattro offrirebbero dei tentativi (tutti falliti) di spiegare che cosa è l'opinione e come si forma⁶; tre spiegazioni di cui le prime due basate su dilemmi e due metafore⁷; il secondo argomento sarebbe alla base degli altri (e anche della connessione con la seguente risposta di Teeteto)⁸; il terzo è la chiave per leggerli tutti⁹. Non meno problematica è la valutazione dell'esito raggiunto: secondo alcuni studiosi tutti gli argomenti fallirebbero, secondo altri qualche spiraglio aperto resterebbe. Non minori difficoltà suscita la questione della paternità degli argomenti o dei bersagli polemici contro cui essi sarebbero stati congegnati da Platone: sono difficoltà avverite dallo stesso Platone o sono difficoltà rilevate nelle teorie degli avversari di Platone: sofisti, empiristi, etc.?¹⁰

⁵ Cfr. *infra* il paragrafo sulla metafora del blocco di cera.

⁶ Cfr. P. CRIVELLI, *The Argument from Knowing and Not Knowing in Plato's Theaetetus* (187e5-188c8) in "Proceeding of the Aristotelian Society" 1996, pp.177-196.

⁷ Cfr. A.M. IOPPOLO, *op.cit.*, pp.XLVIII-LVI.

⁸ Cfr. D. BOSTOCK, *op.cit.*, pp.161-201.

⁹ Cfr. Y. LAFRANCE, *op.cit.*, pp.249-262.

¹⁰ Per tutte queste questioni cfr. le osservazioni di J. MCDOWELL, *Plato, Theaetetus...cit.*, pp.193-226; R.A.H. WATERFIELD, *Plato, Theaetetus...cit.*, pp.194-215; J.M. COOPER, *Plato's Theaetetus...cit.*, pp.141-233; M. BURNYEAT, *The Theaetetus of Plato...cit.*, pp.65-123; N. DENYER, *op.cit.*, pp.108-127; R.M. POLANSKY, *op.cit.*, pp.172-208; T. CHAPPELL, *op.cit.*, pp.150-192; D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism...cit.*, pp.118-149; J. TRINDADE SANTOS, PLATÃO, *Teeteto...cit.*, pp.123-140. Cfr. inoltre R. HACKFORTH, *The Aviary Theory in the Theaetetus* in "Classical Quarterly", 1938, pp.27-29; H.D.P. LEE, *The Aviary Simile in the Theaetetus* in "Classical Quarterly", 1939, pp.208-211; R. ROBINSON, *Forms and error in Plato's Theaetetus* in "Philosophical Review" 59, 1950, pp.3-30; J. ACKRILL, *Plato on False Belief: Theaetetus 187-200* in "The Monist" 1966 (50), pp.383-402; W. BONDESON, *Perception, True Opinion and Knowledge in Plato's Theaetetus* in "Phronesis" 1969, pp.111-122; M.S. BROWN, *Theaetetus: Knowledge as Continued Learning* in "Journal of the History of Philosophy", 1969, pp.359-379; J. MCDOWELL, *Identity mistakes: Plato and the logical atomists* in "Proceedings of the Aristotelian Society" 1970, pp.181-195 (poi in G. FINE (ed), *Plato1. Metaphysics and Epistemology*, Oxford Readings in Philosophy, Oxford 1999, pp.384-396); C.J.F. WILLIAMS, *Referential Opacity and False Belief in the Theaetetus* in "The Philosophical Quarterly", vol.22 n.89, October 1972, pp.289-302; F.A. LEE, *Foul Play in Plato's Aviary* in LEE – RORTY – MOURELATOS (edd.), *Exegesis and Argument* (Phronesis Supplement, 1973), pp.262-284; G. FINE, *False belief in the Theaetetus* in "Phronesis", 1979, pp.70-80; G.E. MARCOS DE PINOTTI, *La distincion platónica entre episteme y doxas alethes a la luz del tratamiento del error (Teeteto 188a-c)* in "Revista de filosofía", vol.2, n.2, noviembre 1987, pp.135-155; H.H. BENSON, *Why Is There a Discussion of False Belief in the Theaetetus?* in "Journal of the History of Philosophy" 1992, 30 (2), pp.171-199; G.E. MARCOS DE PINOTTI, *Platón ante el problema del error. La formulación del Teeteto y la solución del Sofista*, Fundec, Buenos Aires 1995; R. SANTOS, *O problema do juízo falso e*

L'osservazione in 188a2-4 esclude dalla ricerca sull'opinione falsa e sulla sua genesi l'«apprendere» e il «dimenticare». Questa esclusione vale da 188a fino a 191c: vale, quindi, per l'argomento sapere-non sapere, così come per gli altri due argomenti presentati a seguire, fino alle immagini del blocco di cera e della voliera con cui tali processi vengono reintrodotti esplicitamente. I primi tre argomenti hanno anche altro in comune: approdano tutti e tre all'impossibilità di opinare il falso. Curiosamente Socrate, quel Socrate che vanta come ostetrico di saper distinguere il vero dal falso, dice di essere in imbarazzo di fronte al problema di che cosa sia il giudicare il falso e come si generi, e addirittura lo sviluppa nei primi tre argomenti in termini di impossibilità di opinare il falso.

Finché nella spiegazione dell'opinione falsa non viene riconosciuto alcun ruolo alla memoria e al suo legame costitutivo con la sensazione, le possibilità di individuare che cosa è τὸ δοξάζειν τινὰ ψευδῆ e come si genera restano vane. Ciò nondimeno il ricorso alla memoria "sensibile" può non bastare. C'è un'altra origine dei dati conservati in memoria: il pensiero. Ma così opinare sarebbe ridotto a ricordare quanto sentito e/o pensato. C'è un ulteriore dato che deve essere evidenziato ed è la definizione di δόξα, come dialogo silenzioso che l'anima tiene con se stessa. Questa definizione viene introdotta nel corso di un modello di spiegazione dell'opinione falsa come ἀλλοδοξία che viene confutata, ma di per sé la definizione non viene respinta: ne è prova anche il fatto che la critica alla metafora della voliera presenta un esempio di quesito che si pone l'anima nel suo dialogo interiore. La definizione di δόξα concorre a definire quell'attività dell'anima che è il διανοεῖσθαι. Quando pensa, l'anima si interroga e si dà delle risposte, dialoga con se stessa su quanto esamina (189e7: περὶ ὧν ἂν σκοπῇ). Cosa l'anima esamina e su cosa formuli i suoi giudizi era stato precisato da Socrate in 184b-187a: sulle percezioni e sui κοινά. Su come l'anima operi quando riflette aveva insistito Socrate: fa confronti, paragoni e calcoli. Un'affermazione di *Teeteto* secondo cui l'anima cerca l'essere comparando in se stessa il passato e il presente con il futuro (186a10-b1: καὶ τούτων μοι δοκεῖ ἐν τοῖς μάλιστα πρὸς ἄλληλα σκοπεῖσθαι τὴν οὐσίαν, ἀναλογιζομένη ἐν ἑαυτῇ τὰ γεγονότα καὶ τὰ παρόντα πρὸς τὰ μέλλοντα) non aveva trovato immediata approvazione da parte di Socrate che la tiene sul momento in sospeso, ma la fa funzionare come orizzonte teorico su cui sviluppa il piano del discorso sul falso.

C'è un altro aspetto che nell'analisi della questione dell'opinione falsa deve essere rilevato: è il suo legame più volte avvertito da Socrate con il dilemma sapere-non sapere. L'osservazione: «ed è impossibile sapendo una cosa non sapere questa stessa cosa o non sapendola saperla» (188a10-b1: καὶ μὴν εἰδότα γε μὴ εἰδέναι τὸ αὐτὸ ἢ μὴ εἰδότα εἰδέναι ἀδύνατον) ricorre più volte nel corso della discussione sull'opinione falsa in

- 188b4-5 nell'argomento della dicotomia conoscere-non conoscere;
- 191b7-9 nella metafora del blocco di cera;
- 196c1-2 ancora nella metafora del blocco di cera;
- 196c7-d2 nella metafora della voliera;
- 198c7-9 ancora nella metafora della voliera;
- 199a7-9 ancora nel corso dell'ultimo argomento;
- 199c5-6 al termine della discussione della metafora della voliera.

Ed è un motivo ricorrente anche in altre circostanze, non collegate direttamente alla digressione su τὸ δοξάζειν τινὰ ψευδῆ. Viene infatti introdotta prima dell'aporia sull'opinione falsa in

- 163d1-7 (con la variante dell'apprendere e del ricordare);

- 165b2-4;
- 166b4-5;

E viene riproposta anche dopo la discussione sull'opinione falsa in

- 203d4-6.

In una delle prime occorrenze è stata introdotta come la più terribile delle domande rivolta sia a Teodoro che a Teeteto: «Voglio farti la più stravagante delle domande; che è questa: 'E' possibile che la stessa persona che sa una data cosa, quella cosa che sa non sappia?'» (165b2-4). Anche allora Teeteto, a cui era toccato rispondere, aveva osservato che per lui non è possibile (165b6). Ma a conclusione del ragionamento fatto con Socrate, Teeteto aveva dovuto riconoscere che gli veniva fuori tutto il contrario di quello che prima aveva supposto (cfr. 165d1). In quella circostanza Socrate aveva messo in guardia il giovane che gliene sarebbero capitati più d'uno di questi casi. Lo aveva avvertito che uno di quei mercenari di parole, di quei disputatori di leggera armatura, avrebbe potuto in un agguato fargliene infinite altre di queste domande (165d sgg). E' ora, in 187d-188a e sgg., il momento di tendere un nuovo agguato a Teeteto?

Lì la più stravagante delle domande era stata preceduta da un'affermazione di Socrate che, nell'offrire il suo aiuto a Protagora, ancora rivolto a Teodoro, aveva messo in guardia: «Ma certo ci si dovrà rassegnare a paradossi ben più gravi di questi di ora se non si sta molto attenti al significato delle parole, e cioè al modo onde siamo soliti le più volte affermare e negare» (165a5-7). Secondo alcuni studiosi¹¹ anche qui, a partire dal primo argomento sull'opinione falsa, Teeteto non avrebbe prestato attenzione al modo in cui ha risposto affermativamente e negativamente alle domande e ai dilemmi di Socrate.

2. Il dilemma sapere-non sapere (187e5-188c7)

Socrate tenta un primo approccio all'aporia sull'opinione falsa, cominciando con il chiedere conferma a Teeteto di quanto stanno affermando:

(P) «diciamo che in ciascun caso c'è un'opinione falsa e che uno di noi opina il falso e un altro invece il vero, convinti che per natura le cose stiano così? (187e5-7: *ψευδῇ φάμεν ἑκάστοτε εἶναι δόξαν, καὶ τινα ἡμῶν δοξάζειν ψευδῇ, τὸν δ' αὖ ἀληθῇ, ὡς φύσει οὕτως ἐχόντων*)».

A introdurre il nuovo argomento è una prima domanda di Socrate che passa sotto silenzio nell'analisi degli studiosi, quasi non avesse alcuna relazione con il resto del ragionamento, anche quando lo si fa iniziare da 187e5¹², e non direttamente da 188a1. Con (P) Socrate in effetti mette al centro dell'indagine sull'opinione la questione dell'esistenza e della possibilità dell'opinione falsa, interrogando Teeteto sull'ipotesi che è nella sua natura darsi *in ogni caso* come opposta (αὖ) all'opinione vera. Prendendo di mira l'avverbio *ἐκάστοτε*, Socrate indurrà Teeteto ad ammettere paradossalmente che non in tutti i casi è possibile opinare il falso. Sostenere che non è possibile l'opinione falsa significa ammettere *a contrario* che tutte le opinioni devono essere vere. Se inteso in questi termini, l'argomento sarebbe a favore dell'infallibilità dell'opinione, perché solo così essa sarebbe *ἐπιστήμη*, ma non avrebbe fatto un gran passo avanti rispetto alla prospettiva attribuita a Protagora¹³: avrebbe semplicemente abbandonato il campo dell' *αἰσθησις*, per aggiudicare questa volta alla *δόξα* l'infalibilità. Occorre però notare che l'argomento ha anche un'altra conclusione: l'impossibilità di opinare *tout court* al di fuori dei casi sapere-non sapere. Per la via battuta da

¹¹ Cfr. G. FINE, *False belief...*cit., pp.70-80.

¹² Così per esempio P. CRIVELLI, *op.cit.*, pp.177-196.

¹³ Cfr. N. DENYER, *op.cit.*, pp.108-110.

quest'argomento non ci si imbatte nell'opinione falsa, ma non ci si sbarazza del dilemma sapere-non sapere.

Il ragionamento da subito, in 188a1-2, viene da Socrate basato e vincolato a una domanda, che articola una sorta di dilemma:

- (1) «è possibile a proposito di tutte le cose e relativamente a ciascuna di esse o sapere o non sapere? (188a1-2: οὐκοῦν τόδε γ' ἔσθ' ἡμῖν περὶ πάντα καὶ καθ' ἕκαστον, ἥτοι εἰδέναι ἢ μὴ εἰδέναι;)».

L'interrogativa disgiuntiva sembra chiedere di escludere uno dei due termini: o il primo o il secondo. Ma prevede anche altre due possibilità: la compatibilità di entrambi (l'uno o l'altro o entrambi) o la loro incompatibilità (l'uno o l'altro o nessuno dei due). Quindi Socrate potrebbe con (1) aver chiesto di scegliere tra la via del sapere e quella del non sapere, ma potrebbe aver chiesto anche se εἰδέναι e μὴ εἰδέναι possono darsi contemporaneamente o se non possono darsi contemporaneamente.

Socrate premette di

- (P') mettere «da parte per il momento due processi intermedi, l'apprendere e il dimenticare¹⁴, non avendo alcun rapporto con il ragionamento del momento (188a2-4: μανθάνειν γὰρ καὶ ἐπιλανθάνεσθαι μεταξὺ τούτων ὡς ὄντα χαίρειν λέγω ἐν τῷ παρόντι· νῦν γὰρ ἡμῖν πρὸς λόγον ἐστὶν οὐδέν)».

Teeteto recepisce il dilemma posto da Socrate in termini restrittivi:

- (1') «non rimane altro, di ciascun oggetto, che saperlo o non saperlo (cfr. 188a5-6: ἀλλὰ μὴν, ὦ Σώκρατες, ἄλλο γ' οὐδὲν λείπεται περὶ ἕκαστον πλὴν εἰδέναι ἢ μὴ εἰδέναι)».

Nella risposta Teeteto non mantiene la stessa espressione adoperata da Socrate, ma adotta una formulazione limitativa (1'): «non rimane altro». Avendo preso nota della premessa (P') fatta da Socrate che intende mettere da parte l'apprendere e il dimenticare, definiti come «processi intermedi», Teeteto esclude anche l'eventualità che possa esserci altro processo intermedio tra lo stato del non sapere e quello del sapere, e viceversa. Intende (1') quasi come *una sorta* di caso di principio di terzo escluso¹⁵.

Ma alla lettera (P') non ha escluso che possa esserci altro processo intermedio oltre l'apprendere e il dimenticare: ha chiarito soltanto che tali stati non hanno rapporto con il ragionamento che si sta facendo adesso. Socrate con (P') ha in effetti sgombrato dal campo della discussione il μανθάνειν, l'apprendere, e l'ἐπιλανθάνεσθαι, il dimenticare, per concentrarsi su un'epistemologia che vaglia le possibilità del darsi dell'εἰδέναι, del sapere, e della sua negazione ossia del μὴ εἰδέναι, del non sapere.

Socrate passa ad applicare il dilemma εἰδέναι ἢ μὴ εἰδέναι al campo dell'opinione in termini di necessità:

- (2) «È necessario che chi opina opini o qualcuna delle cose che sa o qualcuna di quelle che non sa? (188a7-8: οὐκοῦν ἤδη ἀνάγκη τὸν δοξάζοντα δοξάζειν ἢ ὧν τι οἶδεν ἢ μὴ οἶδεν;)».

La domanda (2) riformula in termini di necessità il dilemma iniziale (1), riferendolo al δοξάζειν: l'oggetto dell'opinare è o qualcosa che si sa o qualcosa che non si sa ... o qualcosa che contemporaneamente si sa e non si sa ... o qualcosa che non può contemporaneamente sapersi e non sapersi.

Ottenuto l'assenso di Teeteto (cfr. 188a9: ἀνάγκη), Socrate afferma:

- (3) «ed è impossibile sapendo una cosa non sapere questa stessa cosa o non sapendola saperla (188a10-b1: καὶ μὴν εἰδότα γε μὴ εἰδέναι τὸ αὐτὸ ἢ μὴ εἰδότα εἰδέναι ἀδύνατον)».

¹⁴ Cfr. per questi processi intermedi (su cui si basa la teoria dell'*anamnesis*) *Fedone* 71c, 72e.

¹⁵ Cfr. G. FINE, *False belief...*cit., p.71.

E' l'enunciazione dell'impossibilità del contemporaneo darsi di sapere e non sapere, che ricorre più volte nel corso della discussione sull'opinione falsa. Qui si presenta in veste logica come *una sorta* di caso di principio di non-contraddizione¹⁶.

A questo punto Socrate con una serie di domande passa a prendere in considerazione non più il semplice opinare, ma l'opinare il falso:

(4a) «*Chi opina il falso crede* che le cose che sa non siano queste, ma altre tra quelle che sa? E pur sapendo le une e le altre, *ignora* d'altra parte le une e le altre? (188b3-5: ἄρ' οὖν ὁ τὰ ψευδῆ δοξάζων, ἃ οἶδε, ταῦτα οἶεται οὐ ταῦτα εἶναι ἀλλὰ ἕτερα ἄττα ὧν οἶδε, καὶ ἀμφοτέρω εἰδὼς ἀγνοεῖ αὐτὸ ἀμφοτέρω;)».

Socrate aggiunge:

(4b) «Le cose che non sa egli *ritiene* che siano certe altre tra quelle che non sa? È possibile a chi non ha conoscenza né di Teeteto né di Socrate arrivare a cogliere nel pensiero che Socrate è Teeteto o Teeteto Socrate? (188b7-10: ἀλλ' ἄρα, ἃ μὴ οἶδεν, ἡγεῖται αὐτὰ εἶναι ἕτερα ἄττα ὧν μὴ οἶδε, καὶ τοῦτ' ἔστι τῷ μῆτε Θεαίτητον μῆτε Σωκράτη εἰδῶτι εἰς τὴν διάνοιαν λαβεῖν ὡς ὁ Σωκράτης Θεαίτητος ἢ Θεαίτητος Σωκράτης;)».

Dopo la risposta di Teeteto, Socrate incalza:

(4c) «Non le cose che sa uno *crede* che siano quelle che non sa (188c2-3: ἀλλ' οὐ μὲν, ἃ γέ τις οἶδεν, οἶεται πού ἃ μὴ οἶδεν αὐτὰ εἶναι)»

(4d) «né d'altra parte quelle che non sa *crede* che siano quelle che sa (188c3: οὐδ' αὐτὸ ἃ μὴ οἶδεν, ἃ οἶδεν)».

Teeteto reputa che

(5) nessuno dei casi previsti in (4a-d) è possibile: in relazione al primo caso, risponde infatti che sarebbe impossibile (cfr.188b6: ἀλλ' ἀδύνατον); in relazione al secondo caso, si chiede come potrebbe essere (cfr.188c1: καὶ πῶς ἂν); in relazione agli ultimi due casi afferma che sarebbe un prodigio, una cosa mostruosa (cfr.188c4: τέρας γὰρ ἔσται).

Socrate conclude:

(6) «(a) Al di fuori di questi casi, *credo*, è impossibile *opinare* dal momento che tutte le cose o le sappiamo o non le sappiamo, (b) ma all'interno di questi casi, *non appare* in alcun modo possibile *opinare il falso* (188c5-8: πῶς οὖν ἂν ἔτι ψευδῆ δοξάσειεν; ἔκτος γὰρ τούτων ἀδύνατόν που δοξάζειν, ἐπεὶ περ πάντ' ἢ ἴσμεν ἢ οὐκ ἴσμεν, ἐν δὲ τούτοις οὐδαμοῦ φαίνεται δυνατὸν ψευδῆ δοξάσαι)».

Teeteto chiosa «E' verissimo» (188c9: ἀληθέστατα).

Il primo tentativo di spiegare cosa sia e come si generi l'opinione falsa si chiude con un fallimento inquietante, arrivando addirittura a sancire una doppia impossibilità: (6a) l'impossibilità *tout court* di opinare fuori del dilemma sapere-non sapere e (6b), dentro quest'alternativa, l'impossibilità di opinare il falso. L'argomento disorienta per la duplice conclusione paradossale a cui approda, al punto tale da far dubitare della sua consistenza argomentativa e della sua portata filosofica. Inoltre il fatto che è presentato senza alcun riferimento ad altrui paternità, suscita perplessità sul grado di adesione a questo ragionamento da parte di Socrate, che –c'è da chiedersi– lo produce in veste di levatrice del platonismo, di portavoce del platonismo, di critico del platonismo o di avversario del platonismo?

Per portare alla luce i non pochi problemi di questa pagina platonica, innanzitutto, si è cercato di determinare la struttura dell'argomento ivi proposto, provando a seguirne lo sviluppo punto per punto e cercando di distinguere quale di questi punti è sostenuto da Socrate, quale da Teeteto, e più precisamente quale è una domanda di Socrate, quale un'ammissione del giovane

¹⁶ Cfr. G. FINE, *False belief...*cit., p.71; A. GUZZO, *op.cit.*, p.211 n.20.

matematico. L'argomento, infatti, è esposto per lo più sotto forma di domande¹⁷. Con (4) Socrate chiede se chi opina il falso crede che

- a) cose o persone conosciute (si ponga X) non siano queste, ma altre tra quelle conosciute (si ponga Y);
- b) cose o persone non conosciute (X) siano certe altre tra quelle non conosciute (Y);
- c) cose o persone conosciute (X) siano quelle non conosciute (Y);
- d) cose e persone non conosciute (X) siano quelle conosciute (Y).

E' Teeteto che con (5) considera impossibili i quattro casi previsti in (4). Secondo il giovane matematico non è possibile opinare falsamente che X è Y, né che Y è X, ovvero applicando l'esempio che Socrate fa per illustrare il secondo caso, non è possibile opinare falsamente che Socrate è Teeteto né che Teeteto è Socrate

- a) se si conoscono entrambi, sia X che Y, ovvero sia Socrate che Teeteto,
- b) se non si conosce nessuno dei due, X e Y, ovvero né Socrate né Teeteto,
- c) se si conosce X ovvero Socrate ma non Y ovvero Teeteto,
- d) se si conosce X ovvero Teeteto ma non Y ovvero Socrate.

Il caso (b) sarebbe l'inverso di (a), mentre (d) prevede il caso inverso di (c).

La conclusione tratta da Socrate in (6) sembra tirare le somme di quanto ammesso da Teeteto, arrivando a escludere la possibilità di $\delta\omicron\xi\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\nu\ \psi\epsilon\upsilon\delta\eta$, ma anche dello stesso $\delta\omicron\xi\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\nu$ fuori del dilemma sapere-non sapere. Il tutto è suggellato dall'entusiastica approvazione di Teeteto (cfr.188c9), ma è attenuato da certe espressioni di Socrate (188c5: «credo»; 188c7: «non appare») con cui sembra voler prendere distanza.

I problemi che pone l'argomento sono vari e riguardano principalmente il ruolo giocato da Socrate nello sviluppo del ragionamento e gli assunti ammessi dal giovane matematico. In quali casi 4(a-d) Teeteto ha ragione ad ammettere (5)? Perché per Teeteto addirittura tutti e quattro i casi previsti in (4) sono impossibili? Come, se anche da (1)-(3) derivasse (5), si può concludere (6)? O meglio, se anche Teeteto avesse ragione ad ammettere (5), Socrate può legittimamente fargli concludere (6)? Ovvero, se (5) sembra escludere opinioni false di identità, come si può passare a (6) e negare tutte le opinioni false?¹⁸

A ciò fa eco la questione dell'attribuzione dei presupposti e dell'esito dell'argomento a Platone o ai suoi avversari. In quali casi Platone darebbe ragione a Teeteto?¹⁹ O quale altro filosofo del V secolo potrebbe schierarsi dalla parte di Teeteto? E Platone sottoscriverebbe le conclusioni dell'argomento? O quale altro filosofo potrebbe appoggiarle?

Perché Socrate con quest'argomento dovrebbe venir meno all'immagine che tiene a offrire di sé come levatrice, immagine su cui tanto insiste esclusivamente nel *Teeteto* e che non ricorre in altri dialoghi platonici, dove pure comunque non manca di professare la sua ignoranza? Perché Socrate dovrebbe rinunciare all'intenzione di aiutare, anche in questo caso, il giovane a portare alla luce il suo pensiero? Se l'andamento dell'argomento sul sapere-non sapere, sviluppato attraverso una serie di domande poste a Teeteto, può di fatto essere in linea con l'esercizio della funzione di levatrice, la duplice paradossale conclusione del ragionamento, però, potrebbe far pensare più ad un esercizio dialettico-eristico per allenare Teeteto all'agone dei discorsi che ad un esercizio di dialettica filosofica per il giovane matematico. Ma anche se si dà più peso alla conclusione assurda dell'argomento che al modo di condurre il ragionamento, Socrate sta pur sempre esercitando la sua tecnica maieutica, facendo uno dei suoi incantamenti da levatrice, somministrando uno dei

¹⁷ Socrate chiede (1), (2) (4a) (4b), per il cui sviluppo afferma (3), (4c), (4d) e (6).

¹⁸ Cfr. G. FINE, *False belief...*cit., p.71 e sgg.

¹⁹ Cfr. M. BURNYEAT, *The Theaetetus of Plato...*cit., p.70.

suoi farmaci al giovane matematico per aiutare l'anima di Teeteto a liberarsi dal travaglio e a distinguere argomenti vitali da quelli vuoti, sterili, mostrandone in quest'ultimo caso appunto l'assurdità.

La constatazione che l'argomento è costruito da Socrate attraverso una serie di interrogativi non mette comunque al riparo dal quesito se Platone sta mettendo in luce un problema che è o quanto ha da offrire il suo maestro in veste di levatrice del platonismo²⁰, o una difficoltà avvertita da Platone stesso all'interno della sua dottrina²¹ o un dilemma sollevato per gli avversari del platonismo (empiristi)²². La circostanza che a dar credito all'impossibilità di 4(a-d), ad affermare, cioè, (5) sia chiaramente Teeteto con le sue risposte, con le sue ammissioni, indurrebbe a vedere nel modo in cui è sviluppata la difficoltà sul sapere-non sapere, un tentativo da parte di Socrate di ridurre all'assurdo una tesi avversaria del platonismo. Poste alcune condizioni (1)-(3), Teeteto è disposto a concedere che esisterebbero dei casi in cui va escluso che si possa opinare il falso. Socrate si limiterebbe a mettere in evidenza la paradossalità di certe ammissioni del giovane matematico che non si accorgerebbe come funzionano certe leggi logiche applicate alle sue concessioni. L'argomento in 188a-c metterebbe in evidenza un paradosso in cui ricade Teeteto o chi come lui ammette le premesse 1 e 2 e non si accorge di come lavorano nel ragionamento le leggi logiche (1-3)²³.

Teeteto potrebbe aver ricavato (5) intendendo "εἰδέναι X" come equivalente di "conoscere completamente X" e "μὴ εἰδέναι X" come equivalente di "ignorare totalmente X", anche sulla base della giustificazione addotta da Socrate per (4a), basata sul passaggio dal contraddittorio di sapere (non sapere) al contrario (ignorare). Avrebbe così accolto (2) in termini di onniscienza di X o di ignoranza totale di X²⁴.

In tal modo il dilemma conoscere-non conoscere funzionerebbe come una dicotomia estrema:

- se si conosce X, si conosce ogni cosa di X, nel qual caso si conosce che non è Y e non si può falsamente opinare che X è Y;
- se si non si conosce X, non si sa nulla di X (si ignora), cosicché non si può neanche avere un'opinione di X, né tanto meno opinare falsamente che X è Y.

Un modello epistemico che si basasse sull'alternativa secca so-non so, intesa in termini esclusivi, rigidi, statici, che arrivasse a far coincidere il contraddittorio di sapere (non sapere) con il contrario (ignorare), confondendo l'intero campo del non sapere per una sua porzione, l'ignoranza appunto, che non prevedesse posizioni intermedie, che si coniugasse secondo l'acquaintance model per cui o si sa tutto di una cosa o non se ne sa nulla, o la si conosce completamente o la si ignora del tutto, non lascerebbe spazio al falso. Nell'ipotesi che si sa o non si sa una cosa, si conosce o non si conosce una persona, non avrebbe senso la distinzione vero-falso, che è propria del piano del giudizio.

Introdurre quell'attività dell'anima sintetizzata da Teeteto nel δοξάζειν di 184b-187a in un modello epistemico ancorato al rigido so-non so, che rende oggetto dell'opinione o ciò che si sa o ciò che non si sa, non serve a spiegare l'opinione falsa. Potrebbe non essere necessario assumere il sapere secondo l' "acquaintance model", che se ha il merito di estremizzare la posizione di Teeteto e rendere più netta e immediata la paradossalità dell'argomento,

²⁰ Cfr. D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism...*cit., pp.119-120.

²¹ Cfr. D. BOSTOCK, *op.cit.*, pp.162-163 e p.193; J. McDOWELL, *Plato, Theaetetus...*cit., p.195.

²² Cfr. F.M. CORNFORD, *op.cit.*, pp.113-114; T. CHAPPELL, *op.cit.*, p.159 e sgg.

²³ Cfr. G. FINE, *False belief...*cit., pp.70-80.

²⁴ Cfr. W.G. RUNCIMAN, *op.cit.*, p.129; J. McDOWELL, *Plato, Theaetetus...*cit., p.196-198; G. FINE, *False belief...*cit., p.72; D. BOSTOCK, *op.cit.*, p.162.

- i non tiene, però, conto della capacità di raggiungere verità con la loro struttura proposizionale,
- ii non ammette gradi diversi di sapere,
- iii non ha riscontro negli altri dialoghi²⁵.

La struttura proposizionale della conoscenza è un dato acquisito dalla discussione di RT2 e non c'è motivo che Socrate ometta o trascuri un risultato così importante raggiunto con tanta fatica. La progressione e la gradualità della conoscenza sono esperienze alquanto comuni: si sa bene qualcosa, si conosce parzialmente qualcuno, etc. L' "acquaintance model" è un modello di conoscenza che difficilmente Platone sottoscriverebbe: non lo ha mai proposto nei dialoghi. Né lo ha discusso prima imputandolo a qualche avversario del platonismo.

Intendere, invece, "conoscere X" come equivalente di "conoscere che cosa o chi è X"²⁶, onora la struttura proposizionale della conoscenza secondo quanto definito nell'ambito della discussione di RT2, ha il vantaggio di rispettare la più classica formulazione greca "conosco X, che cosa è". E' inoltre in linea con *Teeteto* 147b2-7; 196d8-12; con i primi dialoghi di Platone e con quanto genera il paradosso in *Menone* 80d. Non si tratta di assumere "conoscere X" come "conoscere la definizione di X", perché altrimenti verrebbe a ripresentarsi l' "acquaintance model". Non si tratta nemmeno di assumere il verbo εἰδέναι nel senso minimo di "identificare e riconoscere X"²⁷, tale da garantire (4b)-(4c/d) ma non (4a)²⁸: si può riconoscere Teeteto e avere comunque l'opinione falsa che è di Cirene.

Si tratta invece di assumere "εἰδέναι X" come "conoscere chi o che cosa è X" in termini che garantiscano almeno la condizione di saper distinguere X da altra cosa o persona. E' una condizione necessaria e sufficiente per conoscere X, l'essere in grado di distinguere X da Y. Questa lettura è in linea con 208c7; *Rep.*VII, 534b8-c5. Non si può quindi opinare che X è Y, perché conoscere X significa conoscere chi è X o che cosa è X, cioè essere in grado di distinguere X da altri, incluso Y.

Un altro problema riguarda quanto è stato formalizzato con X e con Y. Socrate fa un solo esempio e lo fa per illustrare il caso (4b): nell'esempio in 188b7-10, X e Y sono individui -nella fattispecie Socrate e Teeteto-, non predicati, κοινά, idee o altro che siano. Socrate ha suggerito con il suo esempio di limitare l'argomento a casi di errori di identità, a falsi giudizi di identità? La difficoltà sul sapere-non sapere si limita a identificazioni sbagliate? Se si pone la domanda nei seguenti termini: "Si può giudicare che qualcosa di conosciuto (per esempio, Teeteto) è qualcos'altro di conosciuto (per esempio, bello)?", si ha a che fare con giudizi descrittivi, con giudizi predicativi.

Il giudizio che qualcosa di conosciuto (per esempio, Teeteto) è qualcos'altro di conosciuto (per esempio, bello) presuppone che chi lo formula sia almeno in grado di distinguere che cosa è bello da ogni altro predicato. Teodoro giudica falsamente che Teeteto non è bello, perché non sa -come invece sa bene Socrate- che la qualificazione "bello" spetta a Teeteto per la sua anima. Il giudizio di Teodoro è falso perché il Cirenaico limita il significato di bello solo all'aspetto fisico. Anche le lodi che Teodoro tesse all'inizio del dialogo a proposito di Teeteto sarebbero sotto questa prospettiva false testimonianze secondo la provocazione di Socrate: Teodoro non può essere

²⁵ Cfr. D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism...*cit, pp.120-125.

²⁶ D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism...*cit, p.121 n.5 riconosce il suo debito nei confronti di M. BURNYEAT.

²⁷ Cfr. A.M. IOPPOLO, *op.cit.*, p.246 n.145: «Il verbo conoscere (εἰδέναι) ha qui il significato di "saper riconoscere", nel senso che una cosa, precedentemente percepita, è poi ricordata e riconosciuta. Si tratta di un uso di conoscere limitato alla conoscenza diretta di un oggetto concreto o di una persona e non alla conoscenza come comprensione di entità astratte».

²⁸ Cfr. G. FINE, *False belief...*cit., p.71.

accusato di fare falsa testimonianza perché non è in grado di distinguere il significato di quanto predicato/attribuito/affermato sulla natura del giovane. Il paradosso sarebbe ancora più forte perché Teodoro aveva distinto Teeteto da tanti ragazzi frequentati.

Socrate sarebbe così alle prese con i problemi della predicazione, ma sta riproducendo le difficoltà di certi filosofi dei suoi tempi? ne sta facendo il verso? Nel *Teeteto* Platone sta riconoscendo il suo debito verso il suo maestro levatrice? Oppure sta portando in luce i suoi problemi sulla questione della falsa predicazione?

La risposta a queste domande darà la misura della distanza che Platone vuole tracciare in primo luogo tra Socrate e i sofisti da un lato e tra il suo maestro e gli altri socratici dall'altro, in secondo luogo tra la sua dottrina della predicazione e quella di chi gli muove obiezioni o quella di chi Platone critica. La discussione sull'opinione falsa del *Teeteto* è il terreno fertile da cui far germogliare quella che viene considerata la risposta del *Sofista*: è il travaglio che deve soffrire l'anima che intende generare risposte vitali, degne di essere allevate. Ma anche nel *Teeteto* la discussione sul falso approda ad un risultato positivo, per quanto circoscritto alla sfera della memoria, del raffronto di sensazioni e ricordi, comunque anche sul piano della predicazione.

Un rapido confronto con altre fonti antiche restituisce i possibili "interlocutori" storici di Platone²⁹. Per alcuni filosofi contemporanei di Platone la predicazione non è possibile. Uno dei megarici, Stilpone, obietterebbe che Teeteto è una cosa e la bellezza è un'altra, concludendo l'impossibilità dei giudizi predicativi, ovvero di quei giudizi in cui il predicato è diverso dal soggetto. Si tenga presente la testimonianza di Plutarco su Stilpone di Megara (*adversus Colotem* 22-23, 1120a):

«Se predichiamo l'essere buono di un uomo o il correre di un cavallo, il predicato -egli sostiene- non è lo stesso del soggetto ma alcunché di diverso. Né l'essere buono è identico a uomo, ma diversa è la definizione dell'essenza di un uomo, diversa quella dell'essenza del buono; e ancora: l'essenza del cavallo è diversa dall'essenza del correre e pertanto, se siamo richiesti di una definizione, non possiamo darla identica per ambedue le cose, onde errano coloro che predicano una cosa di un'altra [] Se infatti non sono la stessa cosa uomo ed esser buono, né cavallo e correre, come potremo predicare l'esser buono del farmaco e il correre del leone o del cane? Se si tratta di cose diverse, non è corretto dire che l'uomo è buono o il cavallo corre»³⁰.

Per il socratico Antistene, invece, non sarebbero possibili i giudizi falsi, dal momento che per ogni singola cosa c'è un solo «discorso proprio». Emblematica la testimonianza di Aristotele nel capitolo 29 del quinto libro della *Metafisica* 1024b26-34 su Antistene³¹.

3. La seconda aporia sull'opinione falsa: opinare ciò che non è (188c8-189b9)

Socrate propone di mutare prospettiva e di indagare quello che si sta cercando, l'opinione falsa, non per la via del sapere e del non sapere, ma per la via dell'essere e del non essere (cfr. 188c10-d: ἄρ' οὖν οὐ ταύτῃ σκεπτέον ὃ ζητοῦμεν, κατὰ τὸ εἶδέναι καὶ μὴ εἶδέναι ἴοντας, ἀλλὰ κατὰ τὸ εἶναι καὶ μὴ;). Nel presentare il nuovo dilemma, Socrate esprime la precedente dicotomia sul sapere-non sapere, non più con una disgiuntiva ("ἢτοι ... ἢ ...") ma, a conferma che la difficoltà sta proprio nella contemporanea presenza di sapere e di non sapere, la sintetizza con una congiunzione (καὶ). E' singolare che proprio mentre sta cambiando registro e sta abbandonando il

²⁹ Cfr. *Parmenide* 130e6-131e e anche la testimonianza di Aristotele in *Metafisica* 1010a7 su Cratilo.

³⁰ Trad. L. MONTONERI. Cfr. N. DENYER, *op.cit.*, pp.33-37.

³¹ Per la cui discussione si rimanda al seguente paragrafo.

piano del sapere per quello del non essere, Socrate metta tra parentesi due elementi di cui uno concorre alla soluzione dell'aporia come articolata nel *Sofista* e l'altro menziona la διάνοια: «Badiamo che non si tratti semplicemente del fatto che necessariamente chi opina a proposito di una cosa qualsiasi ciò che non è, opini il falso, quale che sia lo stato della sua διάνοια per altri aspetti (188d3-5: μὴ ἀπλοῦν ἦ ὅτι ὁ τὰ μὴ ὄντα περὶ ὅτουσιν δοξάζων οὐκ ἔσθ' ὡς οὐ ψευδῆ δοξάζει, καὶ ὁπωσοῦν ἄλλως τὰ τῆς διανοίας ἔχη)».

In modo piuttosto sospetto Socrate minimizza questo che è un dato fondamentale della questione della falsa predicazione come problema dell'attribuzione di un predicato *ad un dato soggetto* che "non è" invece in possesso della qualità, proprietà, caratteristica ascrivibili. E attraverso l'intervento di un interlocutore anonimo fa notare che questo dato andrebbe abbinato ad un altro: all'opinare ciò che non è a proposito di qualcuna delle cose che sono, (a), va aggiunto (b) l'opinare ciò che non è in sé per sé: «E allora? Che risponderemo, Teeteto, se uno ci domandi: 'È possibile a chiunque ciò che stiamo dicendo? E un uomo opinerà ciò che non è, sia (a) a proposito di qualcuna delle cose che sono sia (b) in sé e per sé? (188d7-10: πῶς οὖν; τί ἐροῦμεν, ὦ Θεαίτητε, ἐάν τις ἡμᾶς ἀνακρίνη· "δυνατὸν δὲ ὁπωσοῦν ὁ λέγεται, καὶ τις ἀνθρώπων τὸ μὴ ὄν δοξάζει, εἴτε περὶ τῶν ὄντων του εἴτε αὐτὸ καθ' αὐτό;')».

La risposta è abbozzata dallo stesso Socrate anche a nome di Teeteto: «A questo verosimilmente noi risponderemo: 'Sì, almeno quando credendo non crede il vero'. O come risponderemo? (188d10-e2: "καὶ ἡμεῖς δὴ, ὡς ἔοικεν, πρὸς ταῦτα φήσομεν· "ὅταν γε μὴ ἀληθῆ οἴηται οἰόμενος;" ἢ πῶς ἐροῦμεν;)».

A questo punto Socrate fa in modo di vagliare la consistenza di un simile ragionamento chiedendosi se è possibile una cosa del genere in altri casi (cfr. 188e4: ἦ οὖν καὶ ἄλλοθι που τὸ τοιοῦτόν ἐστιν;). E sviluppa una scandalosa analogia³² tra l'opinare e il vedere, l'udire, il toccare ciò che non è. La progressione delle domande di Socrate parte da 188e6 dalla tesi che «uno vede qualcosa ma non vede nulla (εἴ τις ὁρᾷ μὲν τι, ὁρᾷ δὲ οὐδέν)»: se uno vede un qualcosa, vede qualcuna delle cose che sono (ἀλλὰ μὴν εἰ ἔν γέ τι ὁρᾷ, τῶν ὄντων τι ὁρᾷ), oppure Teeteto crede che questa singola cosa sia inclusa tra quelle che non sono? (ἦ σὺ οἶε ποτὲ τὸ ἐν ἐν τοῖς μὴ οὖσιν εἶναι;)? Chi vede qualcosa vede qualcosa che è (ὁ ἄρα ἐν γέ τι ὁρῶν ὄν τι ὁρᾷ). Così chi ode qualcosa, ode un qualcosa e un qualcosa che è (καὶ ὁ ἄρα τι ἀκούων ἐν γέ τι ἀκούει καὶ ὄν). E chi tocca qualcosa, tocca un qualcosa e qualcosa che è, se appunto è uno (καὶ ὁ ἀπτόμενος δὴ τοῦ ἐνός γέ του ἅπτεται καὶ ὄντος, εἴπερ ἐνός;). Ma allora chi opina, opinerà un qualcosa (ὁ δὲ δὴ δοξάζων οὐχ ἐν γέ τι δοξάζει;); chi opina un qualcosa, opina qualcosa che è (ὁ δ' ἐν τι δοξάζων οὐκ ὄν τι;); chi opina ciò che non è, non opina nulla (ὁ ἄρα μὴ ὄν δοξάζων οὐδὲν δοξάζει); chi non opina nulla, non opina neppure assolutamente (ἀλλὰ μὴν ὁ γε μηδὲν δοξάζων τὸ παράπαν οὐδὲ δοξάζει). Di qui la conclusione: dunque non è possibile opinare ciò che non è, né in sé e per sé né a proposito delle cose che sono (οὐκ ἄρα οἶόν τε τὸ μὴ ὄν δοξάζειν, οὔτε περὶ τῶν ὄντων οὔτε αὐτὸ καθ' αὐτό). E allora l'opinare il falso è qualcosa di diverso dall'opinare ciò che non è (ἄλλο τι ἄρ' ἐστὶ τὸ ψευδῆ δοξάζειν τοῦ τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν). Né in questo modo né come indagavamo poco fa è possibile l'opinione falsa (οὔτ' ἄρ' οὕτως οὔτε ὡς ὀλίγον πρότερον ἐσκοποῦμεν, ψευδὴς ἐστὶ δόξα ἐν ἡμῖν).

Un modo simile di sviluppare l'aporia è in *Eutidemo*, 283e7-284c8 e in *Cratilo*, 429d1-6, dove il verbo non è "opinare", ma "dire". Un confronto con i passi platonici in questione e con altre fonti antiche permetterà di cogliere il tipo di manipolazione che Platone opera nei confronti dell'argomento, "transcodificandolo".

³² Cfr. M. BURNYEAT, *The Theaetetus of Plato...*cit., p.78: «a scandalous analogy».

Nell'*Eutidemo*, dopo che il personaggio che dà nome all'opera ha snocciolato il quarto sofisma del dialogo «non è dato dire il falso» (283e-285a) e Dionisodoro il quinto «è impossibile contraddire» (285d7-286b7), Platone fa testimoniare al suo Socrate di aver ascoltato questo tipo di argomento già da molte persone e spesso. Per inciso, in 286c2-3, aggiunge: «Protagora e i suoi seguaci ne facevano largo uso (καὶ γὰρ οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν σφόδρα ἐχρῶντο αὐτῷ) e anche altri in epoca più antica (καὶ οἱ ἔτι παλαιότεροι)». Va evidenziato che l'argomento era adoperato nell'ambito delle discussioni del circolo sofistico di Protagora, ma non era nato con il filosofo di Abdera. Anzi si fa esplicito riferimento a un uso anteriore di questo argomento. Ma di quanto più antico non è precisato.

Nel *Teeteto* non è chiaro perché Socrate non faccia alcun riferimento alla paternità dell'argomento sull'impossibilità di opinare ciò che non è. Un'allusione seppure indiretta all'Abderita rimetterebbe in pista il protagorismo che Socrate intende archiviare come già rifiutato in 183b7-c7 e smentirebbe un Protagora sostenitore della dottrina del flusso che negherebbe una versione dell'argomento in termini di "non-essere", propendendo a favore del "divenire"³³.

In *Cratilo* 429d1-3³⁴ Socrate prova a esplicitare quanto gli ha obiettato il suo interlocutore: «Che non è affatto possibile dire il falso, forse questo vuol significare il tuo discorso? (ἤ ἄρα οἱ ψευδῆ λέγειν τὸ παράπαν οὐκ ἔστιν, ἄρα τοῦτό σοι δύναται ὁ λόγος;) Ce n'è parecchi che sostengono questo, o caro Cratilo, ed ora e da tempo (συχνοὶ γὰρ τινες οἱ λέγοντες, ὦ φίλε Κρατύλε, καὶ νῦν καὶ πάλαι)».

Queste brevi battute ascriverebbero a Cratilo la tesi dell'impossibilità di dire il falso. Ma è Socrate a mettere in bocca al suo interlocutore un tale argomento, provando a "tradurre" il suo ragionamento e riconducendolo a un'argomentazione già sviluppata da altri, diversi contemporanei e antichi.

Il semplice riferimento temporale καὶ νῦν καὶ πάλαι fatto poco prima in 429d1-3 non permette di individuare chi sosterebbe la tesi ψευδῆ λέγειν τὸ παράπαν οὐκ ἔστιν, di cui Cratilo si approprierebbe. L'espressione non limita il campo ai soli contemporanei di Socrate (e ai suoi discepoli), ma l'allarga nel tempo anche agli antichi. Di quanto più antichi non è detto. Proprio la mancanza di precisazione lascia supporre che, di una tesi presumibilmente così nota da essere riconosciuta anche solo grazie a un'allusione, a Socrate interessa mettere in rilievo l'orizzonte teoretico, la sua ascendenza.

Proclo, commentando proprio il passo in 429d del *Cratilo* platonico, chiosa: «Antistene diceva che non bisogna contraddire (ὅτι Ἀντισθένης ἔλεγεν μὴ δεῖν ἀντιλέγειν): ogni *logos*, dice, espone il vero (πᾶς γὰρ, φησί, λόγος ἀληθεύει); infatti chi dice, dice qualcosa (ὁ γὰρ λέγων τι λέγει), chi dice qualche cosa dice ciò che è (ὁ δέ τι λέγων τὸ ὄν λέγει), chi dice ciò che è dice il vero (ὁ δέ τὸ ὄν λέγων ἀληθεύει)»³⁵.

L'argomento viene inequivocabilmente ascritto ad Antistene che, posta l'equazione λέγειν = λέγειν τι = λέγειν τὸ ὄν sosterebbe che ogni discorso dice la verità. Dall'equivalenza λέγειν τὸ ὄν = ἀληθεύειν deriverebbe implicitamente l'equiparazione falso = τὸ μὴ ὄν e di qui l'impossibilità dello ψεύδεσθαι: un *logos* che esprime τί = τὸ ὄν non può dire τὸ μὴ ὄν.

³³ Cfr. D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism...*cit, p.119 n.2

³⁴ Cfr. A. FEDELE, *Una nota a Platone, Cratilo 429d1-3: sull'impossibilità di dire il falso* in G. CASERTANO (a cura di), *Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche...*cit., pp.27-42.

³⁵ Cfr. Proclo in *Plat. Crat.*429d, cap.37 ed. Pasquali (= v A 155 G. = 49 Decleva Caizzi). Cfr. G. GIANNANTONI, *Socraticorum Reliquiae*, Collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit, voll.I-IV, Roma-Napoli, 1983-1985. La traduzione riportata è quella di F. DECLEVA CAIZZI, *Antistene, "Studi Urbinati"*, n.s. I-II, 1964, p.57. La testimonianza continua con la critica di Proclo: ῥητέον οὖν πρὸς αὐτὸν ὅτι ἔστιν καὶ τὸ ψεῦδος καὶ οὐδὲν κωλύει τὸν τὸ ὄν λέγοντα ψεῦδος λέγειν καὶ ἔτι ὁ λέγων περὶ τινος λέγει, καὶ οὐχὶ τί λέγει.

Non è posta l'uguale verità di tutti i discorsi, ma è da Proclo (maldestramente) riaffermato il dettato parmenideo che lega essere a verità, proclamando pensabile e dicibile solo l'essere. Chi dice qualcosa, dice qualcosa che è necessariamente dell'essere.

L'argomentazione procliana sembra presentare un residuo di eleatismo³⁶, ma l'ascendenza parmenidea andrebbe letta in funzione antisofistica, tenuto conto che la testimonianza si apre con il riferimento alla prescrizione *μὴ δεῖν ἀντιλέγειν*³⁷, che alla luce della dottrina antistenica dell'*οἰκεῖος λόγος* (attestata da Aristotele e da Alessandro di Afrodisia³⁸) colpirebbe l'antilogia protagorea secondo cui *δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις*³⁹.

Il riferimento alle dottrine di Antistene e alla questione dell'*ἀντιλέγειν*, associate più o meno direttamente all'impossibilità di mentire, riduce la distanza tra il commento di Proclo e l'esame del concetto di falso condotto da Aristotele nel capitolo 29 del quinto libro della *Metafisica* 1024b26-1025a1. Nonostante le prospettive e impostazioni diverse delle due testimonianze, nonostante la loro frammentarietà e capziosità, emerge in entrambe un Antistene alle prese con le riflessioni sulla questione del falso da un punto di vista non solo logico-ontologico ma anche logico-linguistico.

«*Logos* falso è quello che, in quanto falso, è di cose che non sono: perciò ogni *logos* falso è di cosa diversa da quella di cui è vero; ad esempio, il *logos* del cerchio è falso del triangolo. Di ciascuna cosa il *logos* è, per un verso, come uno, ed è questo il *logos* dell'essenza; per un altro verso come molti, giacché la cosa e la cosa con una data affezione sono, in un certo senso, lo stesso: così, per esempio, 'Socrate' e 'Socrate musico'. *Logos* falso, poi, è *logos* di nulla in senso assoluto (ὁ δὲ ψευδὴς λόγος οὐθενός ἐστιν ἀπλῶς λόγος). Perciò Antistene opinava ingenuamente, sostenendo che nulla può essere detto se non per mezzo del discorso proprio (διὸ Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μὴτὲν ἀξίων λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ), un solo discorso proprio per ogni singola cosa (ἐν ἐφ' ἐνός)⁴⁰; dalle quali tesi dedusse (ἐξ ὧν συνέβαινε) che non è dato contraddire (*μὴ εἶναι ἀντιλέγειν*) e, quasi, che non è dato dire il falso (*σχεδὸν δὲ μὴδὲ ψεύδεσθαι*). Invece è possibile esprimere ciascuna cosa non solo per mezzo del suo *logos* (ἔστι δ' ἕκαστὸν λέγειν οὐ μόνον τῷ αὐτοῦ λόγῳ), ma anche per mezzo del *logos* di altro (ἀλλὰ καὶ τῷ ἑτέρου): il *logos*, in questo caso, può essere perfettamente falso, ma può anche essere vero; così, per esempio, si può dire che otto è un numero doppio servendosi del *logos* della diade"⁴¹.

Come si vede, Aristotele non solo ripropone l'accostamento delle proposizioni circa l'esclusione dell'*ἀντιλέγειν* e dello *ψεύδεσθαι* alle dottrine di Antistene, ma si prende cura di metterne in risalto il legame nella sua analisi del concetto di falso. Lo Stagirita dapprima definisce

³⁶ Peraltro facilmente rintracciabile nel pensiero dei sofisti cfr. A. BRANCACCI, *Oikeios Logos, La filosofia del linguaggio di Antistene*, Bibliopolis, Napoli 1990, p.245.

³⁷ Formula presente anche in Stobeo II 2, 15 (= v A 174 G. = 65 Decleva Caizzi).

³⁸ Cfr. *infra*, e la testimonianza di Isocrate: οὐδὲ δὴ λόγῳ περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων ἀντειπεῖν.

³⁹ Diog. Laert. IX 51 (= DK80 A1).

⁴⁰ La formula è stata letta in modo diverso: a ciascun soggetto deve essere riferito un solo attributo o a ciascuna cosa corrisponde un solo discorso definitorio. Quest'ultima lettura sarebbe in accordo con il contesto della citazione aristotelica, in particolare con la distinzione stabilita dallo Stagirita in 1024b29-31, e in linea con la testimonianza di Isocrate: οὐδὲ δὴ λόγῳ περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων ἀντειπεῖν (nonostante la difficoltà data nella formula ἐν ἐφ' ἐνός dalla presenza del numerale al neutro riferito a *logos* – difficoltà superabile secondo A. BRANCACCI, *op.cit.*, p.243, se si intende la formula «come complessiva locuzione in funzione oppositiva rispetto all'*οἰκεῖος λόγος*»).

⁴¹ Cfr. v A 152 G. limitatamente a 1024b26-34 (= 47A Decleva Caizzi). La traduzione è di A. BRANCACCI, *op.cit.*, p.241. Il testo greco che viene riprodotto è quello dell'edizione di riferimento di W.D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, 2voll, Oxford 1924, 1953³. Sull'attribuzione del paradosso οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν ad Antistene cfr. anche Aristot. *top.* A11, 104b19-21 (= v A 153 G. = 47C Decleva Caizzi).

logos falso quello di cose che non sono (τῶν μὴ ὄντων, 1024b26-27), quello riferito a cosa diversa da quella in rapporto a cui è vero. Si mostra disposto ad ammettere che per una data cosa, in un senso, c'è un solo discorso, quello che nella sua ottica definisce l'essenza⁴², per dirsi, subito dopo, pronto a distinguere che, in un altro senso, ci sono anche molti discorsi che si riferiscono comunque allo stesso oggetto, quando ne colgono delle affezioni. Per inciso aggiunge che, invece, in senso assoluto, discorso falso è *logos* οὐθενός.

Nella prospettiva delineata in questo punto della *Metafisica*, Aristotele quindi distingue, rispetto a uno stesso oggetto, per un verso un unico *logos* definitorio, per un altro molti *logoi* attributivi, e per un altro verso ancora il *logos* falso, che non gli appartiene, anzi che non appartiene a nessuno.

Sulla base di questi presupposti, Aristotele giudica sciocco il ragionamento di Antistene secondo cui per ogni singola cosa può farsi soltanto un unico discorso proprio. L'ingenuità di cui viene accusato il Socratico risiederebbe nella mancanza di distinzione tra discorso definitorio e discorso attributivo, visti i presupposti ontologici.

Non è soltanto dalla tesi che è possibile esprimere un solo discorso definitorio per ogni singola cosa che Antistene passerebbe all'impossibilità di contraddire e, quasi, a quella di dire il falso. Una premessa ulteriore⁴³ entra in gioco congiunta all'οἰκεῖος λόγος, se è vero, come è vero, che nel testo Antistene da queste tesi (ἐξ ὧν) escluderebbe la possibilità di contraddire e, suppergiù, di mentire. Aristotele non a caso, poco prima, ha fatto riferimento al discorso falso che in senso assoluto è *logos* οὐθενός ed è partito dalla definizione di *logos* falso riferito a cose che non sono (τῶν μὴ ὄντων). Lo Stagirita cita espressamente Antistene riguardo all'οἰκεῖος λόγος, ma non dice se è il primo ad adoperare le proposizioni paradossali relative, «non è dato contraddire» e «non è dato mentire», che nel testo sono presentate come conclusioni. In più, per come introduce nel testo il paradosso «non è dato dire il falso», lascia che dubbi possano insinuarsi addirittura sull'attribuzione al Socratico: «Dalle tesi dedusse che non è dato contraddire e, quasi (σχεδόν), che non è dato dire il falso». L'avverbio σχεδόν lascia spazio alla lettura dell'impossibilità di mentire come una probabile conclusione deducibile dal discorso di Antistene⁴⁴, ma anche come una conseguenza propria dell'οἰκεῖος λόγος del Socratico, o addirittura della stessa impossibilità di contraddire⁴⁵.

⁴² Per Antistene il discorso definitorio è quel discorso che manifesta la qualità propria dell'oggetto cui si riferisce (ποῖον τί ἐστι). Cfr. altra testimonianza aristotelica in *Metafisica* H 3, 1043b23-28 (= v A 150 G. = 44A Decleva Caizzi): «Cosicché ha una certa pertinenza la difficoltà che sollevarono gli Antistenici e altri filosofi similmente indotti. Costoro sostenevano che non è possibile definire l'essenza, perché la definizione è un discorso lungo: è possibile invece, definire e spiegare la qualità di una cosa – dell'argento, ad esempio, non si dirà che cos'è, ma che è simile allo stagno».

⁴³ Cfr. l'argomentazione di N. DENYER, *op.cit.*, p.29.

⁴⁴ F. DECLEVA CAIZZU, *Antistene, "Studi Urbinati"*, n.s. I-II, 1964, p.56 n.12, crede che il paradosso sia «piuttosto deduzione di Aristotele». Nel suo *Antisthenis fragmenta*, Cisalpino, Varese-Milano 1966, p.103 nota a 47A, fa notare l'espressione attenuativa collegandola, oltre al testo di Isocrate, anche a passi platonici (*Euthyd.*285d sgg; *Crat.*429c), dove è Socrate che giunge a negare la possibilità del falso, e non mai l'interlocutore. Dissente da questa interpretazione A. BRANCACCI, *op.cit.*, p.255 n.54, sulla sola base della testimonianza di Isocrate che a suo dire non lascerebbe dubbi.

⁴⁵ Asclep. in *Aristot. metaph.* p.356, 24-25 osserva che, se il falso si dà là dove c'è antilogia, lo ψεύδεσθαι è vanificato una volta che questa sia esclusa. Ed è rispetto all'οἰκεῖος λόγος che risulta impossibile il contraddire; cfr. Asclep. in *Aristot. metaph.* p.356, 23-24.

L'espressione temperata (σχεδόν) compare anche nel commento al passo aristotelico di Alessandro di Afrodisia, che dipende anche da altre fonti⁴⁶ e per questo fornisce particolari interessanti non soltanto per la ricostruzione della dottrina di Antistene, ma anche sull'argomentazione dell'impossibilità di mentire. La testimonianza di Alessandro di Afrodisia, oltre a offrire indicazioni utili per intendere il discorso definitorio alla luce dell'espressione aristotelica ἐν ἐφ' ενός, glossata con ἕνα ἐκάστου λόγον, dà infatti modo di chiarire il passaggio dalla tesi dell'οἰκεῖος λόγος all'impossibilità di ἀντιλέγειν e di ψεύδεσθαι.

Alessandro di Afrodisia in *Aristot. metaph.* pp.434,25-435,1 osserva: «Dicendo [sc. Aristotele] ciò, biasima Antistene il quale sosteneva, semplicisticamente, che un *logos* non può essere detto di nessun'altra cosa se non di quella di cui esso è proprio, tratto in errore da ciò (παρακρουσθέντα ὑπὸ τοῦ), che il *logos* falso è *logos* di nulla in senso assoluto (τὸν ψευδῆ λόγον μηδενὸς ἀπλῶς εἶναι λόγον): ché, se non è in senso assoluto e proprio, non per questo non è affatto (οὐ γὰρ εἰ μὴ ἀπλῶς ἐστὶ μηδὲ κυρίως, ἤδη καὶ οὐκ ἔστιν)»⁴⁷.

Il commentatore aristotelico introduce la teoria dell'οἰκεῖος λόγος di Antistene non solo mettendola in relazione con una concezione del falso (τὸν ψευδῆ λόγον μηδενὸς ἀπλῶς εἶναι λόγον) che nel testo della *Metafisica* dello Stagirita rischia di passare in secondo piano, posta com'è per inciso (ὁ δὲ ψευδὴς λόγος οὐθενὸς ἐστὶν ἀπλῶς λόγος), ma anche presentandola chiaramente come una sua conseguenza. Anzi, l'ingenuità di cui viene tacciato Antistene nel sostenere l'unicità del discorso definitorio sarebbe frutto proprio di quell'erronea concezione del falso in senso assoluto.

La correzione apportata nella testimonianza di Alessandro: «un discorso falso, se non è in senso assoluto e proprio, non per questo non è affatto», lascia spazio immediatamente dopo alla sostituzione del discorso falso con l'ἄλλότριος λόγος.

Alessandro in *Aristot. metaph.* pp.435,1-20 continua: «Ma Antistene riteneva che ciascuna delle cose che sono fosse espressa unicamente dal discorso proprio (ᾧετο δὲ ὁ Ἀντισθένης ἕκαστον τῶν ὄντων λέγεσθαι τῷ οἰκείῳ λόγῳ μόνῳ), e che uno solo ve ne fosse per ciascuna cosa (καὶ ἕνα ἐκάστου λόγον εἶναι): e questo, appunto, è il discorso proprio (τὸν γὰρ οἰκεῖον); quel discorso, invece, che significa qualcosa (τὸν δέ τι σημαίνοντα), ma non è proprio di quella cosa di cui è detto essere (καὶ μὴ ὄντα τούτου περὶ οὗ λέγεται εἶναι), è estraneo ad essa (ἄλλότριόν γε ὄντα αὐτοῦ). Muovendo da tali principi cercava di concludere (ἐξ ὧν καὶ συνάγειν ἐπειράτο) che non è dato contraddire (ὅτι μὴ ἔστιν ἀντιλέγειν): infatti coloro che sono in contrasto tra di loro su una cosa sono tenuti a dire cose diverse; ma non è possibile produrre discorsi diversi intorno alla medesima cosa, posto che uno solo è il discorso proprio di ciascuna cosa. In effetti, esiste un solo discorso proprio per ogni realtà, e chi parla, parla soltanto di quella; cosicché, se parlano della medesima cosa, entrambi dicono le stesse cose (uno solo è infatti il discorso relativo a ogni singola cosa); ma, se dicono le stesse cose, non si contraddicono reciprocamente. Se invece dicessero cose diverse, non parlerebbero più della stessa cosa, poiché vi è un solo discorso che è relativo alla medesima cosa, e coloro che sono in contrasto tra di loro sono tenuti a parlare della stessa cosa. E in tal modo concludeva che non è dato contraddire (καὶ οὕτως συνῆγε τὸ μὴ εἶναι ἀντιλέγειν). Ma neppure è possibile, quasi, dire il falso per il fatto che non è possibile dire, intorno a qualcosa, nient'altro se non il discorso suo peculiare e proprio (σχεδὸν δὲ μὴδὲ ψεύδεσθαι διὰ τὸ μὴ οἷόν τε εἶναι περὶ τινος ἄλλον πλὴν τὸν ἰδίον τε καὶ οἰκεῖον εἰπεῖν λόγον)»⁴⁸.

⁴⁶ Ciò risulta dal confronto con il testo aristotelico e da Alex. Aphrod. in *Aristot. top.* 101b39 p.42, 13-22 (= v A 151 G. = 46 Decleva Caizzi).

⁴⁷ Cfr. Alessandro di Afrodisia in *Aristot. metaph.* 1024b26-32, pp.434,25-435,1 ed. Hayduck (= v A 152 G. = 47B Decleva Caizzi). La traduzione è di A. BRANCACCI, *op.cit.*, pp.257-258.

⁴⁸ Cfr. v A 152 G. (= 47B Decleva Caizzi). La traduzione è di A. BRANCACCI, *op.cit.*, pp. 243-244.

Ribadito il rapporto di corrispondenza biunivoca tra il discorso definitorio antistenico e l'oggetto cui si riferisce, il testo parte quindi dalla concezione di *logos* falso inteso in senso assoluto come *logos* di nulla, per sostituirvi quello di *allotrios logos*: un *logos* che comunque significa qualcosa (τι σημαίνοντα), anche se non è proprio della cosa di cui è detto, e per questo motivo le è estraneo. Lo ψεύδεσθαι, così come l'ἀντιλέγειν, viene meno perché rispetto al discorso definitorio risulterà *allotrios logos*. L'antitesi *oikeios-allotrios* permette di tenere salva la relazione di corrispondenza biunivoca tra *logos* e *pragma* che l'antilogia protagorea⁴⁹ spezzerebbe e che l'alternativa vero-falso metterebbe in crisi con l'intendere il falso in senso assoluto. Il *logos* secondo Antistene, come mostrano esplicitamente le testimonianze di Alessandro e di Proclo, ha un contenuto obiettivo: λέγει τι, σημαίνει τι, anche quando è *allotrios*. L'oggetto e la funzione del *logos* antistenico risulterebbero anche dal confronto con la formula trasmessa da Diogene Laerzio (VI, 3): λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν⁵⁰. L'impiego del verbo δηλοῦν potrebbe indurre a ipotizzare⁵¹ un riferimento polemico alla definizione di *logos* data da Gorgia (di cui peraltro, è attestato, Antistene era stato uditore⁵²) nel Περὶ τοῦ μὴ ὄντος dove assumerebbe significato ontologico⁵³, per vanificare la possibilità e la trasmissibilità del linguaggio, dimostrandone l'assoluta eterogeneità rispetto ai πράγματα, non riuscendo a comunicare altro che ψόφος, suono.

4. L'*allodoxia* (189b10-190e4)

La nuova definizione che Socrate offre di opinione falsa come *allodoxia*⁵⁴ (189b12: ἀλλοδοξία; cfr. 189d5, 190e1: ἀλλοδοξεῖν) ovvero come *eterodoxia* (193d1: ἑτεροδοξία; cfr. 190e2: ἑτεροδοξεῖν), secondo diversi interpreti⁵⁵, sarebbe la versione rivisitata del primo argomento sul sapere-non sapere ma visto dalla parte dell'oggetto (anziché da quella del soggetto come nel primo caso): «Diciamo che opinione falsa è un'opinione di altra cosa (ἀλλοδοξίαν τινὰ οὖσαν ψευδῆ φάμεν εἶναι δοῦσαν), come quando uno dica che una delle cose che sono è un'altra tra le cose che sono, avendole scambiate nel proprio pensiero (ὅταν τις <τι> τῶν ὄντων ἄλλο αὖ τῶν ὄντων ἀνταλλάξάμενος τῇ διανοίᾳ φῇ εἶναι). In questo modo, infatti, egli opina sempre una cosa che è (οὕτω γὰρ ὅν μὲν αἰεὶ δοξάζει) ma una al posto di un'altra (ἕτερον δὲ ἀνθ' ἑτέρου) e poiché fallisce il bersaglio a cui mirava, si può dire giustamente che opina il falso (καὶ ἀμαρτάνων οὐ ἐσκόπει δικαίως ἂν καλοῖτο ψευδῆ δοξάζων)» (189b12-c4). L'accento posto sullo scambio di una cosa che è, nel pensiero, con altra cosa che pure è, rivela che l'*allodoxia* è invece presentata da Socrate come un modo per sfuggire alla difficoltà sul non essere⁵⁶. Inoltre il nuovo modello non prova a dire

⁴⁹ Cfr. Diog. Laert. IX 51 (= DK80 A1).

⁵⁰ Πρῶτός τε (sc. Antisthenes) ὥριστο λόγον εἰπών· λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν (= v A 151 G. = 45 Decleva Caizzi). Il rapporto dell'espressione di Antistene con la domanda di Socrate τί ἐστὶ è stato evidenziato da Giannantoni, *SR*, III, pp.337-340, così pure con la formula aristotelica in *top.A* 5, 101b 38 commentata da Alessandro di Afrodisia in *Aristot. top.* p.42,13-22 (= 151G. = 46 Decleva Caizzi).

⁵¹ Cfr. A. BRANCACCI, *op.cit.*, pp.211 sgg. e p.212 n.25.

⁵² Cfr. Diog. Laert. VI, 1.

⁵³ Dal confronto con la versione in Ps. Aristot. *De Melisso Xenophane Gorgia*, 980a28-b8 e quella tramandata da Sesto Empirico, *adv. Math.* VII, 85 (= DK82 B3) emergerebbe il significato ontologico di δηλοῦν (= δηλοῦν τὰ πράγματα), cfr. ancora A. BRANCACCI, *op. cit.*, p.212 n.25.

⁵⁴ Il verbo ἀλλοδοξεῖν sarebbe stato coniato da Platone a imitazione di ἀλλογνοέω e ἀλλοφρονέω, come ipotizza R.M. POLANSKY, *op.cit.*, p.181. Anche ἑτεροδοξεῖν sarebbe stato inventato da Platone secondo N. DENYER, *op.cit.*, p.111.

⁵⁵ Cfr. A. GUZZO, *op.cit.*, p.219 n.2. F.M. CORNFORD, *op.cit.*, pp.116-120 e D. BOSTOCK, *op.cit.*, p.169 vedono nell'*allodoxia* un ritorno al primo argomento.

⁵⁶ Cfr. R.M. POLANSKY, *op.cit.*, p.181; D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism...cit.*, p.127.

soltanto in che cosa consista l'opinione falsa ma anche *in quale maniera essa si generi*, come esplicitamente sottolinea la domanda con cui Socrate introduce la definizione di *allodoxia*: «chiamiamo dunque così ciò che si genera in questo modo? (189b10: ἀλλ' ἄρα ὥδε γιγνόμενον τοῦτο προσαγορεύομεν;)».

La spiegazione che inavvertitamente⁵⁷ la *διάνοια*, il pensiero, mancherebbe l'obiettivo prefissato (cfr.189c3: ἀμαρτάνων οὐ ἐσκόπει) e si trova ad opinare una cosa al posto di un'altra (cfr.189c2-3: ὅν ... δοξάζει, ἕτερον δὲ ἀνθ' ἑτέρου), scambiando una cosa per un'altra (cfr. 189c1-2: ἀνταλλαξάμενος), va a problematizzare quell'attività dell'anima che, a conclusione dell'esame di RT2, è stata detta capace di cogliere i *κοινά* ragionando da sé, espressa con la discussa sinonimia *dianoeisthai* (cfr.185a4, 185a9, 185b7), *episkepsasthai* (cfr.185b5, 185c1), *krinein peirasthai* (cfr.186b8-9), posta da Socrate e sintetizzata da Teeteto con *δοξάζειν*. Il verbo *διανοεῖσθαι* ricorre più volte nel corso di questo argomento e la sua presenza di per sé costituisce un ulteriore elemento di distinzione dal primo dilemma sul sapere-non sapere, che ruota intorno al verbo *εἰδέναι*. Gli esempi addotti da Teeteto, che sposa la definizione di *allodoxia* (cfr.189c5: ὁρθότατά μοι νῦν δοκεῖς εἰρηκέναι), sembrano richiamare in campo direttamente i *κοινά* con la loro costitutiva ambiguità di proprietà predicative e di idee:

(az) “quando uno infatti opina il brutto invece del bello o il bello invece del brutto, allora egli opina veramente il falso” (189c5-7: ὅταν γάρ τις ἀντὶ καλοῦ αἰσχροῦ ἢ ἀντὶ αἰσχροῦ καλὸν δοξάζῃ, τότε ὡς ἀληθῶς ψευδῇ δοξάζει).

La menzione dei *κοινά* costituisce un altro motivo di differenza con il primo argomento in 187e5-188c8, dove l'unico esempio di Socrate era fatto a proposito di errori di identità di individui (cfr. 188b7-10: Socrate è Teeteto e Teeteto è Socrate). Oltre a ciò, va notato che i *κοινά* scelti da Teeteto per illustrare il caso in cui si opina X al posto di Y, ἕτερον δὲ ἀνθ' ἑτέρου, sono contrari tra loro: brutto al posto di bello (ἀντὶ καλοῦ αἰσχροῦ), bello al posto di brutto (ἀντὶ αἰσχροῦ καλὸν). Alla coppia bello-brutto, Socrate aggiunge ingiusto-giusto, dispari-pari, ma poi sviluppa il ragionamento facendo riferimento a coppie di termini come bue-cavallo e due-uno con una formulazione progressivamente diversa da quella iniziale:

da “opinare X al posto di Y”, *δοξάζειν ἀντὶ Y X*,

a “opinare che X una cosa è Y un'altra”, *τὸ ἕτερον ἕτερον δοξάζειν*,

che diventa infine “dire a se stessi che (l') X è Y”, ovvero *φησὶν τὸ ἕτερον ἕτερον εἶναι πρὸς ἑαυτόν*.

Già il caso prospettato da Teeteto a proposito dello scambio di bello al posto di brutto, e viceversa, è doppiamente ambiguo: può fare riferimento

- 1) allo scambio, nell'opinione, di un *koinon*, inteso come idea in sé, per un altro *koinon*, inteso come idea in sé (uno opina il brutto in sé al posto del bello in sé), oppure
- 2) allo scambio, nell'opinione di un *koinon*, inteso come proprietà predicativa, per un altro *koinon*, inteso come proprietà predicativa (uno opina che x è brutto invece che bello), oppure
- 3) alla valutazione di una cosa sensibile sul piano del giudizio attraverso un *koinon* (uno vedendo x, una cosa bella, la giudica brutta) oppure
- 4) alla qualificazione di un *koinon* preso in senso assoluto, attraverso un predicato con una natura contraria a quella del soggetto a cui viene attribuito (uno opina che il bello in sé è brutto).

Né le formulazioni adoperate poco dopo da Socrate sono meno ambigue, esprimendo il primo dei due contrari in forma sostantivata, come è preceduto da articolo, e il secondo dei contrari in funzione di predicato (parte nominale).

⁵⁷ Cfr. T. CHAPPELL, *op.cit.*, p.168.

La reazione di Socrate di fronte a quello che definisce come un tentativo di prendersi gioco di lui e alla perdita di ogni paura da parte di Teeteto (cfr.189c8-9: δῆλος εἶ, ὦ Θεαίτητε, καταφρονῶν μου καὶ οὐ δεδιώς), prende di mira non direttamente gli esempi del giovane né unicamente l'espressione "veramente falso"⁵⁸, ma la costruzione avverbiale con cui esprimere la generazione (cfr.189d3: γίνεσθαι) di X –un *koinon*? un'idea? una proprietà comune? una cosa sensibile?– secondo la natura del suo contrario Y: «credo di non sembrarti capace di appigliarmi al 'veramente falso' (οὐκ ἂν οἶμαι σοὶ δοκῶ τοῦ ἀληθῶς ψευδοῦς ἀντιλαβέσθαι), domandandoti se è possibile che il veloce abbia luogo lentamente o il leggero pesantemente o qualche altro contrario (ἐρόμενος εἶ οἷόν τε ταχὺ βραδέως ἢ κοῦφον βαρέως ἢ ἄλλο τι ἐναντίον) non secondo la natura che gli è propria, ma secondo quella del suo contrario, in modo contrario a se stesso (μὴ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ ἐναντίου γίνεσθαι ἑαυτῷ ἐναντίως)»(189c11-d5).

Socrate individua l'oggetto di possibili obiezioni, la costruzione avverbiale "Ymente X", ma, perché il coraggio mostrato prima dal giovane non sia stato vano, evita di portare a fondo l'attacco accantonando il problema (cfr. 189d3-4: τοῦτο μὲν οὖν, ἵνα μὴ μάτην θαρρήσης, ἀφίημι). Circoscrive i termini della discussione in 189d4-e2: «Εἴ soddisfacente, dici, che l'opinare il falso sia opinare una cosa per un'altra? (τοῦτο μὲν οὖν, ἵνα μὴ μάτην θαρρήσης, ἀφίημι. ἀρέσκει δέ, ὡς φῆς, τὸ τὰ ψευδῇ δοξάζειν ἀλλοδοξεῖν εἶναι;). «Stando alla tua opinione allora è possibile porre col pensiero una cosa per un'altra e non per quella che è (ἔστιν ἄρα κατὰ τὴν σὴν δόξαν ἕτερον τι ὡς ἕτερον καὶ μὴ ὡς ἐκεῖνο τῇ διανοίᾳ τίθεσθαι)». «E quando il pensiero di qualcuno fa questo, non è anche necessario che esso pensi o entrambe le cose o una delle due? (ᾧταν οὖν τοῦθ' ἢ διάνοιά του δρᾷ, οὐ καὶ ἀνάγκη αὐτὴν ἦτοι ἀμφότερα ἢ τὸ ἕτερον διανοεῖσθαι;)».

Teeteto trova necessario pensare o entrambe insieme o una per volta (cfr.189e3: ἀνάγκη μὲν οὖν ἦτοι ἅμα γε ἢ ἐν μέρει).

Prima di demolire i corni di questo nuovo dilemma (ἦτοι ... ἢ ...), Socrate chiede a Teeteto se chiama pensare, διανοεῖσθαι, ciò che intende lui (cfr.189e4: κάλλιστα. τὸ δὲ διανοεῖσθαι ἄρ' ὅπερ ἐγὼ καλεῖς;): «un ragionamento attraverso cui l'anima discorre da sé con se stessa sulle cose che esamina (λόγον δὲ αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῇ)»(189e6-7).

Neanche ha messo mano alla definizione di διανοεῖσθαι che Socrate fa una nuova professione di ignoranza, in teoria in linea con l'esercizio della sua maieutica e, di fatto in deroga ad essa: «Ti espongo la cosa da quell'ignorante che sono (ὡς γε μὴ εἰδώς σοι ἀποφαίνομαι). Mi balza infatti questo agli occhi: che l'anima, quando pensa, non fa altro che dialogare (τοῦτο γάρ μοι ἰνδάλλεται διανοουμένη οὐκ ἄλλο τι ἢ διαλέγεσθαι), interrogando e rispondendo da sé a se stessa (αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη), affermando e negando (καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα). E quando avendo dato una definizione (ᾧταν δὲ ὀρίσασα), sia attraverso un percorso più lento sia anche attraverso uno più rapido (εἴτε βραδύτερον εἴτε καὶ ὀξύτερον ἐπάξασα), afferma infine l'identica cosa e non è più indecisa tra due (τὸ αὐτὸ ἤδη φῆ καὶ μὴ διστάζει), noi poniamo che questa è la tua opinione (δόξαν ταύτην τίθεμεν αὐτῆς). Sicché io chiamo l'opinare un dire (ὥστ' ἐγώ γε τὸ δοξάζειν λέγειν καλῶ) e l'opinione un discorso pronunciato (καὶ τὴν δόξαν λόγον εἰρημένον), ma non ad altri (οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον) né a voce (οὐδὲ φωνῇ), bensì in silenzio a se stessi (ἀλλὰ σιγῇ πρὸς αὐτόν)»(189e7-190e6).

Questo passo consegna al lettore la descrizione di un'attività dell'anima, il διανοεῖσθαι (cfr.189e4, 189e8), che deve fare i conti con un'accezione problematica di δόξα, in cui è coinvolto, per così dire strutturalmente, il λόγος. La δόξα si configura come il punto d'arrivo dell'attività del

⁵⁸ L'espressione «veramente falso» ricorre anche in altri dialoghi: *Repubblica*, *Sofista*, *Ippia minore*; cfr. G. CASERTANO, *Il "veramente falso" in Platone* in "Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche", vol. CX-1999, pp.33-47.

διανοεῖσθαι dell'anima⁵⁹ che ragiona con se stessa, discorre non con altri ad alta voce ma dialoga con sé, intimamente, in silenzio, si interroga interiormente, si fa delle domande e si dà delle risposte dando o negando il suo assenso. E' una dialettica tutta intrapsichica che fa giungere l'anima alla definizione (ὁρίσασα) di quanto esamina (σκοπῇ) o grado a grado, attraverso una via più lenta, o come facendo un salto, attraverso una più rapida. Posta a se stessa una serie più o meno lunga di quesiti, fugati i dubbi tra due risposte, decisa quindi per la risposta affermativa o per quella negativa al quesito di turno, l'anima approda alla definizione di quanto esamina. Il dialogo silenzioso che l'anima tiene con se stessa quando è intenta a διανοεῖσθαι su quanto σκοπῇ, è δόξα. Quel λόγος dell'anima che è insieme dialogo, ragione e indagine, è δόξα.

Socrate applica questa definizione di δόξα, correlata strutturalmente al λόγος, al modello di spiegazione dell'opinione falsa come ἀλλοδοξία: «Quando dunque uno opina una cosa per un'altra, a quanto sembra egli dice anche a se stesso che una cosa è l'altra (190a9-10: ὅταν ἄρα τις τὸ ἕτερον ἕτερον δοξάζῃ, καὶ φησὶν, ὡς ἔοικε, τὸ ἕτερον ἕτερον εἶναι πρὸς ἑαυτόν)».

L'argomento dell' ἀλλοδοξία avrebbe il seguente sviluppo:

- (1). l'anima opina che x è F,
- (2). ma x è non-F,
- (3). quindi l'anima opina che ciò che è non-F è F⁶⁰.

Teodoro opina che Teeteto è brutto,
ma in realtà Teeteto è bello,

Teodoro opina che quell'individuo che è bello, Teeteto, è brutto.

Quindi Teodoro ha scambiato, nel pensiero, brutto al posto di bello, ha opinato il falso.

Non c'è nulla di strano nella lettura di (3) come

- (3a). c'è qualcosa non-F che l'anima opina essere F.

ma è alquanto sospetto se non assurdo intendere (3) come

- (3b). l'anima formula il giudizio: "ciò che è non-F è F"⁶¹.

E' quanto mette in evidenza Socrate in 190b2-c3 quando chiede a Teeteto se è mai stato disposto ad affermare a se stesso per convincersene che ciò che è F è non-F: «A questo punto ricordati se hai mai detto a te stesso che assolutamente il bello è brutto o l'ingiusto giusto (ἀναμνήσκου δὴ εἰ πάποτε εἶπες πρὸς σεαυτὸν ὅτι παντὸς μᾶλλον τὸ τοι καλὸν αἰσχρόν ἐστιν ἢ τὸ ἄδικον δίκαιον). O anche per arrivare al nocciolo di tutto (ἡ καί, τὸ πάντων κεφάλαιον), considera se hai mai cercato di convincere te stesso che assolutamente una certa cosa è un'altra (σκόπει εἰ ποτ' ἐπεχείρησας σεαυτὸν πείθειν ὡς παντὸς μᾶλλον τὸ ἕτερον ἕτερόν ἐστιν) o se, tutto al contrario, neppure in sogno hai mai avuto il coraggio di dire a te stesso che assolutamente il dispari è pari o qualcosa del genere (ἡ πᾶν τοῦναντίον οὐδ' ἐν ὕπνῳ πάποτε ἐτόλμησας εἰπεῖν πρὸς σεαυτὸν ὡς παντάπασιν ἄρα τὰ περιττὰ ἄρτιά ἐστιν ἢ τι ἄλλο τοιοῦτον)». «E credi che qualcun altro, sano o pazzo, abbia avuto il coraggio di dire seriamente a se stesso, convincendo se stesso, che necessariamente il bue è cavallo o il due uno? (ἄλλον δέ τινα οἶε ὑγιαίνοντα ἢ μαινόμενον τολμήσαι σπουδῇ πρὸς ἑαυτὸν εἰπεῖν ἀναπαίθοντα αὐτὸν ὡς ἀνάγκη τὸν βοῦν ἵππον εἶναι ἢ τὰ δύο ἓν;)».

Il concetto è espresso con parole esagerate oltre i limiti della verosimiglianza, chiamando in causa sognatori e pazzi, individui che, pur avendo offuscato o persi i lumi della ragione, non tollererebbero (cfr. 190b7: ἐτόλμησας; 190c2: τολμήσαι) di dire seriamente a se stessi, di convincersi che il dispari è pari, che il bue è cavallo o che il due è uno. L'insistenza con cui Socrate ribadisce questo punto smorza qualsiasi ironia ipotizzabile di primo acchitto. Socrate, d'accordo con Teeteto, sta segnalando che il διανοεῖσθαι dell'anima mai si sognerebbe di dire a se stessa che il bello è

⁵⁹ Cfr. Y. LAFRANCE, *op.cit.*, p.255: «La doxa est donc l'achèvement de la dianoia».

⁶⁰ Cfr. D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism...*, pp.128-131.

⁶¹ Cfr. D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism...*, p.131.

brutto o che l'ingiusto è giusto, il διανοεῖσθαι dell'anima non può tollerare neanche in caso di pazzia, senza qualche assurdità ed entrare in contraddizione con se stessa, di affermare e convincersi che ciò che è F è non-F.

Socrate ha gioco facile nel bocciare anche il modello di spiegazione dell'opinione falsa come ἀλλοδοξία: posto in 189e2 il dilemma ἤτοι ἀμφοτέρω ἢ τὸ ἕτερον διανοεῖσθαι; spiegato il διανοεῖσθαι, smantella sia il primo corno del dilemma «pensare entrambe» che il secondo «pensare uno», introducendo di soppiatto un'enigmatica espressione «entrare in contatto con l'anima (cfr.190c6-7: ἐφαπτόμενος ... τῇ ψυχῇ)».

Il primo corno è liquidato in 190c5-d2: «Se dunque il dire a se stessi è opinare, nessuno che affermi e opini su due cose venendo a contatto di entrambe con l'anima, può dire e opinare che una di esse è l'altra (οὐκοῦν εἰ τὸ λέγειν πρὸς ἑαυτὸν δοξάζειν ἐστίν, οὐδεὶς ἀμφοτέρω γε λέγων καὶ δοξάζων καὶ ἐφαπτόμενος ἀμφοῖν τῇ ψυχῇ εἴποι ἂν καὶ δοξάσειεν ὥς τὸ ἕτερον ἑτερόν ἐστιν)». «Ma non devi tener conto dell'espressione, perché con essa intendo dire questo, che nessuno opina che il brutto è bello o qualcosa del genere (ἐατέον δὲ καὶ σοὶ τὸ ῥῆμα· λέγω γὰρ αὐτὸ τῇδε, μηδὲνα δοξάζειν ὥς τὸ αἰσχρὸν καλὸν ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων)». Di qui la prima conclusione in 190d5-6: «Allora chi opina due cose, è impossibile che opini che una sia l'altra (ἀμφοῦ μὲν ἄρα δοξάζοντα ἀδύνατον τὸ γε ἕτερον ἑτερον δοξάζειν)».

Il secondo corno del dilemma in 190d8-9: «Ma chi opina soltanto una cosa e in nessun modo l'altra, non opinerà mai che l'una sia l'altra (ἀλλὰ μὴν τὸ ἑτερόν γε μόνον δοξάζων, τὸ δὲ ἕτερον μηδαμῇ, οὐδέποτε δοξάσει τὸ ἕτερον ἑτερον εἶναι)».

Teeteto risponde che è vero ciò che Socrate dice; altrimenti sarebbe costretto a entrare in contatto anche con quella che non opina (cfr.190d10-11: ἀληθῇ λέγεις· ἀναγκάζοιτο γὰρ ἂν ἐφάπτεσθαι καὶ οὐ μὴ δοξάζει).

E Socrate tira le fila del ragionamento in 190d12-e3: «Dunque né a chi opina entrambe le cose né a chi ne opina una sola è consentito opinare una cosa per un'altra (οὐτ' ἄρ' ἀμφοτέρω οὔτε τὸ ἕτερον δοξάζοντι ἐγχαυρεῖ ἀλλοδοξεῖν) sicché se qualcuno definirà opinione falsa l'opinare una cosa per un'altra (ὥστ' εἰ τις ὀρίεῖται δόξαν εἶναι ψευδῇ τὸ ἑτεροδοξεῖν), non dirà nulla (οὐδὲν ἂν λέγοι), perché né per questa via né per quelle precedenti risulterà esserci in noi opinione falsa (οὔτε γὰρ ταύτη οὔτε κατὰ τὰ πρότερα φαίνεται ψευδῆς ἐν ἡμῖν οὔσα δόξα)».

Anche questa terza via indicata da Socrate per cercare come sia possibile in noi l'opinione falsa appare alla fine (190e4) senza uscita, non approda a nulla. L'esito dell'argomento che sancisce ancora una volta l'impossibilità di opinare il falso sorprende non poco, soprattutto perché in questo argomento prendono corpo diversi elementi che risulteranno decisivi per la risoluzione del falso come offerta nel *Sofista*. E' nel contesto dell'argomento noto come *allodoxia* che Socrate offre nel *Teeteto* la definizione di *doxa* come dialogo silenzioso dell'anima con se stessa su cui Platone tornerà nel *Sofista* 263d6-264b5, nel *Timeo* 37b3-8, nel *Filebo* 38c2-e8, come un dato importante su cui riflettere nelle opere dell'ultimo periodo.

E' a questo punto del *Teeteto* che il dialogo dell'anima si configura come l'atto linguistico che dal punto di vista formale collega un elemento che è con un altro elemento che è. Ed è ancora qui che il falso si delinea come l'attribuire ad un soggetto un elemento che è altro da quelli che gli appartengono⁶².

5. L'immagine del blocco di cera (190e5-196c9)

In 190e2-3 Socrate fa il punto dell'indagine: «né per questa via, né per quelle precedenti, risulta esserci in noi opinione falsa (οὔτε γὰρ ταύτη οὔτε κατὰ τὰ πρότερα φαίνεται ψευδῆς ἐν ἡμῖν οὔσα

⁶² Cfr. D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism...*cit, pp.132-133.

δόξα)». Le vie percorse da quando la discussione è stata focalizzata sul problema dell'opinione falsa in 187d6 in modo esplicito, definendolo come una «grande aporia», sono tre: 1) dicotomia conoscere/non-conoscere (187e5-188c7), 2) opinare ciò che non è (188c8-189b9), 3) *allodoxia* (189b10-190e4). Ma la questione si era già presentata nel corso dell'esame della seconda risposta di Teeteto in più occasioni e sotto differenti aspetti e non era mai stata risolta in maniera accettabile. Durante l'analisi della nuova via che adesso in 190e5-196c9 Socrate prospetta, vengono apportate delle correzioni a quanto precedentemente ammesso e vengono introdotti nuovi elementi nell'argomentazione, che concorrono a dare una spiegazione, per certi versi soddisfacente, almeno di un certo tipo di falso e a far funzionare l'impianto fin qui costruito, mettendo implicitamente in luce quanto difettava nella prospettiva protagorea come forgiata da Platone.

Ad ogni modo sorprende l'atteggiamento che Socrate assume nell'introdurre e nel commentare il nuovo modello di spiegazione dell'opinione falsa. In 191b1 segnala la necessità di apportare una correzione ad una tesi accettata in precedenza ovvero in 188c2-4 (di qui il caso xvi), e poi corregge in 191e6-9, come se fosse la stessa, un'altra tesi ammessa in realtà in 188b3-6 (da cui i due casi xv e xvii). Snocciola d'un fiato un elenco lungo, complicato e per giunta non esauriente (nonostante preveda ben 14 casi in cui l'opinione falsa è impossibile e altri 3 casi in cui l'opinione falsa è invece possibile), che viene illustrato con pochi esempi, in parte riduttivi, in parte fuorvianti. Pone una metafora in modo non proprio lineare, articolandola in almeno due sequenze (191c-e; 194c-195a), intervallate dall'inventario (192a1-c5; 192c9-d1) e da alcuni esempi. Inserisce degli elementi nello sviluppo dell'immagine che lasciano supporre che la metafora non sia sua⁶³ («dicono» in 194c4) e che stia facendo dell'ironia⁶⁴ (per il riferimento a Omero e ai sapienti in 194c4sgg). In 195b9-c4 si rammarica della sua smania di chiacchierare, della sua difficoltà nel comprendere e della sua incapacità di contentarsi di un ragionamento, insinuando il dubbio che così stia squalificando e ritrattando tutto quanto fin lì esposto. In 195c per interposta persona, muove un'obiezione che secondo qualche studioso vale a far rigettare tutto il modello qui costruito. Sorprendono meno le difficoltà di Teeteto nel seguire il ragionamento, visto il modo di fare di Socrate.

Teeteto è nuovamente messo in guardia: se non risulterà esserci l'opinione falsa, si sarà costretti a concedere molte cose assurde (cfr.190e5-6: ἀλλὰ μέντοι, ὦ Θεαίτητε, εἰ τοῦτο μὴ φανήσεται ὄν, πολλὰ ἀναγκασθυσόμεθα ὁμολογεῖν καὶ ἄτοπα). Teeteto, dopo tutte le disamine fatte e avendo egli stesso sentito la necessità di distinguere tra opinione vera e opinione falsa in 187b, o sta al gioco di Socrate o è davvero frastornato: gli chiede quali (cfr.190e7: τὰ ποῖα δῆ;). Socrate sostiene di non essere disposto a rivelargli quali possano essere tali assurde conseguenze prima di aver tentato l'indagine in questione *sotto tutti gli aspetti* (cfr.190e8: οὐκ ἐρῶ σοι πρὶν ἂν πανταχῇ πειραθῶ σκοπῶν) e dice che si vergognerebbe per sé e per Teeteto, se fossero costretti, nel momento in cui si trovano in difficoltà, ad ammettere le cose che qui va dicendo (cfr.190e9-191a1: αἰσχυνοίμην γὰρ ἂν ὑπὲρ ἡμῶν, ἐν ᾧ ἀποροῦμεν, ἀναγκαζομένων ὁμολογεῖν οἷα λέγω). «Se invece si troverà una via d'uscita e ci si libererà, una volta al sicuro, scampati dal rischio di cadere nel ridicolo si potrà parlare degli altri che subiscono questa condizione (ἀλλ' ἐὰν εὕρωμεν καὶ ἐλεύθεροι γενώμεθα, τότε ἤδη περὶ τῶν ἄλλων ἐροῦμεν ὡς πασχόντων αὐτὰ ἐκτὸς τοῦ γελοίου ἐστῶτες). Se poi si resterà senza alcuna via d'uscita, allora, prostati, credo, ci si abbandonerà a codesta dottrina, perché, come naviganti in preda al mal di mare, ci calpesti e faccia di noi quel che vuole (ἐὰν δὲ πάντῃ ἀπορήσωμεν, ταπεινωθέντες οἶμαι τῷ λόγῳ παρέξομεν ὡς ναυτιῶντες πατεῖν

⁶³ J. ACKRILL, *op.cit.*, pp.383-402; J. MCDOWELL, *Plato, Theaetetus...cit.*, pp.209-218; M. BURNYEAT, *The Theaetetus of Plato...cit.*, pp.90-101; D.BOSTOCK, *op.cit.*, p.176; ritengono che la metafora sia platonica, anche se poi si rifanno ad espressioni di Hume e Locke, per evidenziarne il tono "empirista".

⁶⁴ Cfr. M. DIXSAUT, *La natura filosofica...cit.*, p.361, trova l'inventario dei 14 casi ironico.

τε καὶ χρῆσθαι ὅτι ἂν βούληται)»(191a1-5). Il ridicolo è quindi in agguato: chi non troverà una via d'uscita da questa difficoltà finirà in sua balia.

Socrate allora indica a Teeteto dove trovare una via d'uscita per venire fuori da questa difficoltà (cfr. 191a5-6: ἡ οὖν ἔτι πόρον τινὰ εὕρισκω τοῦ ζητήματος ἡμῖν, ἄκουε) e riconosce che non si è fatta un'ammissione corretta, quando si convenne che è impossibile che uno opini che ciò che sa sia ciò che non sa (cfr. 188c2-4) e così si inganni; anzi in certo modo è possibile (οὐ φήσω ἡμᾶς ὁρθῶς ὁμολογήσαι, ἡνίκα ὡμολογήσαμεν ἅ τις οἶδεν, ἀδύνατον δοξάζσαι ἅ μὴ οἶδεν εἶναι αὐτὰ καὶ ψευσθῆναι· ἀλλὰ πῃ δυνατόν) (191a8-b1).

Teeteto chiede se intende ciò che ebbe a sospettare allora, quando si affermò che era impossibile opinare falso, e fa un esempio: talvolta lui che conosce Socrate, scorgendo da lontano un altro che non conosce, ha creduto che questo fosse Socrate che pure conosce (cfr. 191b2-6: ἄρα λέγεις ὁ καὶ ἐγὼ τότε ὑπώπτευσα, ἡνίκ' αὐτὸ ἔφαμεν τοιοῦτον εἶναι, ὅτι ἐνίσι' ἐγὼ γινώσκων Σωκράτη, πόρρωθεν δὲ ὄρων ἄλλον ὃν οὐ γινώσκω, ὥθηται εἶναι Σωκράτη ὃν οἶδα; γίγνεται γὰρ δὴ ἐν τῷ τοιοῦτῳ οἷον λέγεις).

Socrate tratta Teeteto come se l'avesse frainteso, ma in realtà l'esempio del giovane non è troppo lontano da quello che poi fa Socrate. Socrate ricorda il motivo dell'abbandono di questa via in quanto faceva sì che le cose che si fanno, pur sapendole, non le si fanno (cfr. 191b7-8: οὐκοῦν ἀπέστημεν αὐτοῦ, ὅτι ἅ ἴσμεν ἐποίει ἡμᾶς εἰδότας μὴ εἰδέναι;). E propone di porre la questione non in questo modo, ma in quest'altro (cfr. 191b10: μὴ γὰρ οὕτω τιθώμεν, ἀλλ' ὧδε): forse concederà spazio o forse farà resistenza (cfr. 191b10-c1: ἴσως πῃ ἡμῖν συγχωρήσεται, ἴσως δὲ ἀντιτενεῖ).

Rinnova il proposito di investigare il discorso sotto ogni aspetto: «ma si è a un punto che è necessario saggiare il *logos*, rivoltandolo da ogni parte (ἀλλὰ γὰρ ἐν τοιοῦτῳ ἐχόμεθα, ἐν ᾧ ἀνάγκη πάντα μεταστρέφοντα λόγον βασιανίζειν)»(191c1-3).

Socrate in 188a ha escluso dal ragionamento teso a determinare che cosa è l'opinione falsa, sia l'apprendere che il dimenticare, ora decide che è tempo di introdurre questi due processi, chiedendo innanzitutto del primo: «è possibile che uno che in un primo tempo non conosce una cosa, in seguito venga a impararla?(σκόπει οὖν εἰ τί λέγω. ἄρα ἔστιν μὴ εἰδότα τι πρότερον ὕστερον μαθεῖν;)», «E poi che ne impari un'altra e quindi un'altra ancora? (οὐκοῦν καὶ αὖτις ἕτερον καὶ ἕτερον;)».

L'accento è posto marcatamente sul primo processo, ma la metafora che Socrate sviluppa da 191c darà motivi di spiegazione anche del secondo processo.

«Fa' conto dunque (θές δὴ μοι) ai fini dell'argomentazione (λόγου ἕνεκα) che nelle nostre anime ci sia come un blocco di cera da improntare (ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν ἐνὸν κήρινον ἐκμαγεῖον), in uno più grande (τῷ μὲν μεῖζον), in un altro più piccolo (τῷ δ' ἑλαττον), e in uno di cera più pura (καὶ τῷ μὲν καθαρωτέρου κηροῦ), in un altro più impura (τῷ δὲ κοπρωδεστέρου), e più dura (καὶ σκληροτέρου), ma in alcuni di cera più umida (ἐνίοις δὲ ὑγροτέρου) e in altri invece di giusta consistenza (ἔστι δ' οἷς μετρίως ἔχοντος)»(191c8-d2). Quest'elenco della quantità e della qualità della cera in 191c9-d2, che qui si arresta con una nota alquanto ironica con l'avverbio μετρίως - dopo tutta la discussione sul *metron* protagoreo (!)-, va completato con quanto detto poco dopo, particolarmente in 194c5-194d7 a proposito dei cosiddetti sapienti e in 194e1-195a4 a proposito dei cosiddetti ignoranti (e affini).

Socrate specifica che «questa cera è un dono di Mnemosine, madre delle Muse (δῶρον τοίνυν αὐτὸ φῶμεν εἶναι τῆς τῶν Μουσῶν μητρὸς Μνημοσύνης) e che in esso (καὶ εἰς τοῦτο), qualsiasi cosa noi vogliamo (ὅτι ἂν βουλευθῶμεν) ricordare (μνημονεῦσαι) di quelle che abbiamo visto (ὧν ἂν ἴδωμεν) o udito (ἢ ἀκούσωμεν) o pensato da noi stessi (ἢ αὐτοὶ ἐννοήσωμεν), sottoposto alle sensazioni o ai pensieri (ὑπέχοντας αὐτὸ ταῖς αἰσθήσεσι καὶ ἐννοίαις), si imprima (ἀποτυποῦσθαι), come quando imprimiamo segni di sigilli (ὥσπερ δακτυλίων σημεία

ἐνσημαινομένους); e che ciò che vi sia impresso (καὶ ὃ μὲν ἂν ἐκμαγῇ), lo ricordiamo e lo sappiamo (μνημονεύειν τε καὶ ἐπίστασθαι ἕως) finché la sua immagine resti impressa (ἂν ἐνῇ τὸ εἶδωλον αὐτοῦ), mentre quello che si sia cancellato (ὃ δ' ἂν ἐξαλειφθῇ) oppure non sia più in grado di imprimersi (ἢ μὴ οἶόν τε γένηται ἐκμαγῆναι), lo dimentichiamo e non lo sappiamo (ἐπιλελήσθαι τε καὶ μὴ ἐπίστασθαι)» (191d4-e1).

Innanzitutto va osservato che la metafora del blocco di cera ha il merito di ripristinare quel legame estremamente compromesso, dopo l'esposizione del protagorismo fondato sulla dottrina del flusso, tra ricordo e sensazione. Soltanto se il legame tra impressione sensibile e ricordo viene rinsaldato e una qualche permanenza dei ricordi nell'anima è assicurata, è possibile un confronto che permetta di distinguere il vero e il falso.

Al pari di impronte, di sigilli sulla cera, sensazioni e *pensieri* (cfr.191d6: ἐννοίαις) si imprimono nella nostra anima. Non solo quanto sentiamo ma anche quanto *pensiamo da noi stessi* (cfr.191d5: ἢ αὐτοὶ ἐννοήσωμεν), e –si badi– non tutto quanto sentiamo/percepiamo e pensiamo ma solo quanto di ciò *vogliamo* ricordare (cfr.191d5-6: βουληθῶμεν μνημονεῦσαι), si fanno tracce nella nostra anima: diventano ricordi e conoscenze (cfr.191d9: ἐπίστασθαι) che durano fintanto che se ne conserva l'immagine in memoria. Quando infatti il segno si cassa o non sia stato capace di imprimerli affatto nell'anima, si dimentica e non si conosce. Mentre la memorizzazione di percezioni e di pensieri è frutto di un atto deliberato di volontà e dipende dalla qualità e dalla quantità della cera (191c9-d2, 194c5-195a4), la dimenticanza è, invece, imputabile soltanto al materiale scadente che lascia affievolire o rimuovere i ricordi impressi con qualche successo (o di cui si è tentato di lasciar traccia). I ricordi di percezioni e di pensieri sono equiparati alle conoscenze: sono apprendimenti frutto non di una passiva e casuale acquisizione dell'anima, ma di una precisa volontà di immagazzinare e organizzare informazioni sensoriali e cognitive. Ciò che viene rimosso o non riesce ad essere annotato nella memoria è equiparato alla non conoscenza.

I dati registrati, volontariamente, in memoria sono di origine sensoriale o di origine concettuale. Come l'anima percepisca attraverso gli organi sensibili è stato discusso nel corso dell'esame della seconda risposta di Teeteto. Che l'anima sia capace di indagare *da sé per mezzo di se stessa*, e quindi senza alcun impulso/sollecitazione sensoriale, la sostanza, il non essere, il simile, il dissimile, l'identico, il diverso, il bello e il brutto, il buono e il cattivo, l'uno e ogni altro numero a loro proposito, è un dato acquisito in 185a11-186b1.

Impostata la metafora, Socrate invita Teeteto ad osservare dunque se colui che sa queste cose, e si mette a esaminare qualcuna di quelle che vede o ode, può opinare il falso in questo modo (cfr.191e3-5: ὁ τοῖνυν ἐπιστάμενος μὲν αὐτά, σκοπῶν δὲ τι ὦν ὁρᾷ ἢ ἀκούει, ἄθρει εἰ ἄρα τοιῶδε τρόπῳ ψευδῇ ἂν δοξάσαι)... ovvero ... pensando che le cose che sa siano ora cose che sa ora cose che non sa (cfr.191e7-8: ἂ οἶδεν, οἰηθεὶς εἶναι τοτὲ μὲν ἂ οἶδε, τοτὲ δὲ ἂ μὴ) (cfr. 188b3-6). Puntualizza che è proprio questo il problema sul quale nei discorsi precedenti non si erano messi d'accordo bene, ammettendo che fosse impossibile (cfr.191e8-9: ταῦτα γὰρ ἐν τοῖς πρόσθεν οὐ καλῶς ὡμολογήσαμεν ὁμολογοῦντες ἀδύνατα). Ma così dicendo cambia le carte in tavola, apportando una correzione –un'altra!– ad un punto diverso da quello indicato da lui e frainteso da Teeteto.

In una sola lunga battuta, Socrate indica a questo proposito quel che si deve dire, facendo distinzione fin dall'inizio ed enunciando in rapida successione in 192a1-c5 che è impossibile (192a4: ἀδύνατον) che

- (i) quello che uno sa (ὃ μὲν τις οἶδεν), perché ne conserva un ricordo nell'anima (σχῶν αὐτοῦ μνημεῖον ἐν τῇ ψυχῇ), ma non la sensazione (αἰσθάνεται δὲ αὐτὸ μὴ), creda sia un'altra delle cose che sa (οἰηθῆναι ἕτερόν τι ὦν οἶδεν), per il fatto che di questa ha un'impronta (ἔχοντα καὶ ἐκείνου τύπον), ma non la sensazione (αἰσθανόμενον δὲ μὴ)

- (ii) e quello che uno sa creda sia quello che non sa (καὶ ὃ γε οἶδεν αὐτὸν οἰηθῆναι εἶναι ὃ μὴ οἶδε) e non ne ha il sigillo impresso (μὴδ' ἔχει αὐτοῦ σφραγίδα),
- (iii) e quello che non sa creda sia ciò che non conosce (καὶ ὃ μὴ οἶδεν, ὃ μὴ οἶδεν αὐτὸν).
- (iv) E quello che uno non sa che sia quello che sa (καὶ ὃ μὴ οἶδεν, ὃ οἶδε).
- (v) E ciò di cui ha sensazione creda sia un'altra delle cose di cui ha sensazione (καὶ ὃ αἰσθάνεται γε, ἕτερόν τι ὧν αἰσθάνεται οἰηθῆναι εἶναι).
- (vi) E ciò di cui ha sensazione che sia una di quelle di cui non ha sensazione (καὶ ὃ αἰσθάνεται, ὧν τι μὴ αἰσθάνεται).
- (vii) E ciò di cui non ha sensazione che sia un'altra di quelle di cui non ha sensazione (καὶ ὃ μὴ αἰσθάνεται, ὧν μὴ αἰσθάνεται).
- (viii) E ciò di cui non ha sensazione, una di quelle di cui ha sensazione (καὶ ὃ μὴ αἰσθάνεται, ὧν αἰσθάνεται).
- (ix) E ancora che creda che anche quello che uno sa e di cui ha sensazione e del quale ha anche il segno corrispondente alla sensazione, sia a sua volta un'altra delle cose che sa e di cui ha sensazione ed anche il segno corrispondente alla sensazione, è una cosa ancora più impossibile delle precedenti, posto che possa esserlo (καὶ ἔτι γε αὐτὸ καὶ ὃ οἶδε καὶ αἰσθάνεται καὶ ἔχει τὸ σημεῖον κατὰ τὴν αἴσθησιν, οἰηθῆναι αὐτὸ ἕτερόν τι ὧν οἶδε καὶ αἰσθάνεται καὶ ἔχει αὐτὸ καὶ ἐκείνου τὸ σημεῖον κατὰ τὴν αἴσθησιν, ἀδυνατώτερον ἔτι ἐκείνων, εἰ οἶόν τε).
- (x) Ed è impossibile che creda anche che ciò che sa e di cui ha sensazione, conservandone correttamente il ricordo sia un'altra cosa che sa (καὶ ὃ οἶδε καὶ αἰσθάνεται ἔχων τὸ μνημεῖον ὁρθῶς, ὃ οἶδεν οἰηθῆναι ἀδύνατον).
- (xi) E ciò che sa e di cui ha sensazione conservandone il ricordo allo stesso modo, sia un'altra cosa di cui ha sensazione (καὶ ὃ οἶδε καὶ αἰσθάνεται ἔχων κατὰ ταῦτά, ὃ αἰσθάνεται),
- (xii) e d'altra parte ciò che non sa e di cui non ha sensazione, sia un'altra cosa che non sa e di cui non ha sensazione (καὶ ὃ αὐτὸ μὴ οἶδε μὴδὲ αἰσθάνεται, ὃ μὴ οἶδε μὴδὲ αἰσθάνεται),
- (xiii) e quello che non sa e di cui non ha sensazione sia un'altra cosa che non sa (καὶ ὃ μὴ οἶδε μὴδὲ αἰσθάνεται, ὃ μὴ οἶδε),
- (xiv) e che ciò che non sa e di cui ha sensazione, sia un'altra cosa di cui non ha sensazione (καὶ ὃ μὴ οἶδε μὴδὲ αἰσθάνεται, ὃ μὴ αἰσθάνεται).

I 14 casi in cui è impossibile l'opinione falsa possono essere suddivisi in 3 gruppi.

Il primo gruppo (a), composto dei 4 casi individuabili in 192a1-7 (i-iv), riguarda la conoscenza senza sensazione e può essere così di seguito schematizzato⁶⁵:

- | | | | |
|-----|--------|---|--|
| 1a. | (=i) | X conosciuto e ricordato ma non percepito | è Y conosciuto e ricordato ma non percepito; |
| 2a. | (=ii) | X conosciuto | è Y non conosciuto o ricordato; |
| 3a. | (=iii) | X non conosciuto | è Y non conosciuto; |
| 4a. | (=iv) | X non conosciuto | è Y conosciuto; |

Si ricadrebbe nei quattro casi di 187e5-188c7.

Il secondo gruppo (b), anch'esso di 4 casi, quelli in 192a7-b2 (v-viii), riguarda soltanto la sensazione, indipendente da conoscenza:

- | | | | |
|-----|-------|-------------|--------------------|
| 1b. | (=v) | X percepito | è Y percepito; |
| 2b. | (=vi) | X percepito | è Y non percepito; |

⁶⁵ Cfr. T. CHAPPELL, *op.cit.*, pp.179-180. Per uno schema diverso cfr. M. BURNYEAT, *The Theaetetus of Plato...cit.*, p.97.

- | | | |
|-----|-------------------------|--------------------|
| 3b. | (=vii) X non percepito | è Y non percepito; |
| 4b. | (=viii) X non percepito | è Y percepito. |

Anche qui si ricadrebbe in casi già analizzati in precedenza, quelli della dottrina di Protagora.

Il terzo gruppo (c), che prevede i 6 casi in 192b2-c5 (ix-xiv), riguarda conoscenza e sensazione insieme:

- | | | |
|-----|---|--|
| 1c. | (=ix) X conosciuto, percepito e ricordato | è Y conosciuto, percepito e ricordato; |
| 2c. | (=x) X conosciuto, percepito e ricordato | è Y conosciuto; |
| 3c. | (=xi) X conosciuto, percepito e ricordato | è Y percepito; |
| 4c. | (=xii) X non conosciuto o percepito | è Y non conosciuto o percepito; |
| 5c. | (=xiii) X non conosciuto o percepito | è Y non conosciuto; |
| 6c. | (=xiv) X non conosciuto o percepito | è Y non percepito. |

Gli ultimi tre casi negherebbero i primi tre.

In 192c1-6 Socrate sigilla l'inventario (i-xiv) precisando che «tutti questi casi eccedono ogni altro per la impossibilità di opinare in essi il falso (πάντα ταῦτα ὑπερβάλλει ἀδυναμία τοῦ ἐν αὐτοῖς ψευδῇ τινα δοξάσαι): rimane che una cosa del genere abbia luogo, se mai altrove, nei seguenti casi (λείπεται δὲ ἐν τοῖς τοιοῖσδε, εἴπερ που ἄλλοθι, τὸ τοιοῦτον γενέσθαι)».

Teeteto chiede lumi: «E in quali? (ἐν τίσι δῆ;) Se pure riuscirò ad afferrare da essi qualcosa in più (ἐὰν ἄρα ἐξ αὐτῶν τι μᾶλλον μάθω): ora infatti non riesco a seguirti (νῦν μὲν γὰρ οὐχ ἔπομαι)» (192c7-8).

Socrate allora elenca tre casi nei quali è possibile l'opinione falsa (192c9-d1):

- (xv) Nelle cose che sa, cioè che egli creda che esse siano certe altre cose tra quelle che sa e di cui ha sensazione (ἐν οἷς οἶδεν, οἰηθῆναι αὐτὰ ἕτερ' ἅττα εἶναι ὧν οἶδε καὶ αἰσθάνεται);
- (xvi) oppure tra quelle che non sa ma di cui ha sensazione (ἢ ὧν μὴ οἶδεν, αἰσθάνεται δέ);
- (xvii) o tra quelle che sa e di cui ha sensazione, che creda che siano altre di quelle che sa e di cui ha sensazione (ἢ ὧν οἶδε καὶ αἰσθάνεται, ὧν οἶδεν αὐτὸ καὶ αἰσθάνεται).

Questi tre casi (xv-xvii) possono essere raggruppati sotto la lettera d) e formalizzati nel modo seguente:

- | | | |
|-----|--|--|
| 1d. | (=xv) X conosciuto | è Y conosciuto e percepito |
| 2d. | (=xvi) X conosciuto | è Y non conosciuto ma percepito |
| 3d. | (=xvii) X conosciuto, percepito (ma confuso nel ricordo) | è Y conosciuto, percepito (ma confuso nel ricordo) |

In 192c9-d2, Socrate arriva finalmente ad ammettere l'opinione falsa. Per giungere a questo traguardo ha rimodellato, alla luce della metafora dell'anima come blocco di cera, due tesi, quella espressa in 188c2-4e e quella espressa in 188b3-6⁶⁶.

Con un ritocco alla tesi di 188c2-4e, viene ammessa la possibilità di opinare che cose che si fanno sono cose che non si fanno *ma si percepiscono* (è il secondo caso dei tre prospettati del falso). Con un ritocco alla tesi di 188b3-6 viene ammessa che si possa opinare che cose che si fanno sono altre cose che si fanno e sono percepite (è il primo dei tre casi), e anche che le cose che si fanno e si percepiscono sono altre cose che si fanno e si percepiscono (è il terzo caso).

Preso nota delle ulteriori difficoltà confessate da Teeteto (192d2: «Ma ora sono stato lasciato indietro molto più di prima»), Socrate torna indietro e rimette mano alla lista dei 14 casi illustrandola con degli esempi. Comincia a fare infatti esempi per il primo gruppo (a) di 4 casi. Ne

⁶⁶ Cfr. T. CHAPPELL, *op.cit.*, p.180.

fa tre, perché l'esempio del quarto caso può considerarsi implicito nel secondo caso e comunque compreso genericamente nell'espressione *τάλλα* in 193b3.

Il primo esempio, fatto in 192d3-9, illustra quindi il caso 1a): «Io conosco Teodoro (ἐγὼ εἰδὼς Θεόδωρον) e in me stesso ricordo bene chi è (καὶ ἐν ἐμαντῷ μεμνημένος οἴός ἐστι); e allo stesso modo anche di Teeteto (καὶ Θεαίτητον κατὰ ταῦτα), ossia talvolta li vedo, tal'altra no (ἄλλο τι ἐνίοτε μὲν ὁρῶ αὐτούς, ἐνίοτε δὲ οὐ), ora li tocco, e ora no (καὶ ἄπτομαί ποτ' αὐτῶν, τοτὲ δ' οὐ); e li ascolto o ne ha qualche altra sensazione, mentre altre volte non ho di voi nessuna sensazione (καὶ ἀκούω ἢ τινα ἄλλην αἰσθησιν αἰσθάνομαι, τοτὲ δ' αἰσθησιν μὲν οὐδεμίαν ἔχω περὶ ὑμῶν), e non di meno mi ricordo di voi e ne ho la conoscenza in me stesso? (μémνημαι δὲ ὑμᾶς οὐδὲν ἦττον καὶ ἐπίσταμαι αὐτὸς ἐν ἐμαντῷ;)).».

Così Socrate spiega il primo punto tra quelli che intende chiarire a Teeteto: «è possibile talora non avere sensazione di quello che si sa ma anche averla» (192e2-3). Poi chiede a Teeteto: «E che anche ciò che non si sa, spesso è possibile non averne neppure sensazione, ma spesso anche averne soltanto la sensazione?» (192e5-6). Dopo l'affermazione della possibilità di *sapere senza percepire*, quindi Socrate domanda del *percepire senza sapere*.

Socrate ha fornito qualche elemento, perché Teeteto possa seguirlo («Rifletti ora se ce la fai a seguirmi un po' di più»): «Poniamo che Socrate conosca Teodoro e Teeteto, ma non veda né l'uno né l'altro, né gli sia presente nessun'altra sensazione relativa ad essi. In tal caso non potrà mai opinare dentro di sé che Teeteto è Teodoro» (192e8-193a4). Teeteto ammette questa possibilità e Socrate la indica come il primo caso di quelli elencati.

Il secondo esempio è valido per il caso 2a) e funziona anche per 4a): «conoscendo uno di voi, ma non conoscendo l'altro e non avendo la sensazione né dell'uno né dell'altro, non potrò mai credere che quello che io conosco sia quello che non conosco» (193a8-10).

Il terzo esempio è relativo a 3a): «non conoscendo io né l'uno né l'altro dei due, né provandone sensazione, non potrò mai credere che quello che non conosco sia un altro tra quelli che non conosco» (193b1-3).

Socrate non passa in rassegna tutti gli altri 11 casi (iv-xiv), accordando fiducia alle capacità di Teeteto che adesso dice di riuscire a seguirlo: «Così per tutti gli altri casi precedenti fa' conto di averli uditi nuovamente uno dopo l'altro: entro tali casi io non potrò mai opinare il falso su di te e su Teodoro, sia che vi conosca entrambi sia che non vi conosca, sia ne conosca uno di voi, ma non l'altro. E allo stesso modo anche per le sensazioni, se mai mi segui» (193b3-7).

Socrate si affretta a risolvere l'aporia dell'opinione falsa come se all'indagine che si proponeva di rivoltare il discorso da ogni parte mancasse da tentare soltanto questa via d'uscita per non soccombere al ridicolo sempre in agguato: «Non resta dunque che l'opinare il falso abbia luogo nel caso che segue (λείπεται τοίνυν τὰ ψευδῆ δοξάζσαι ἐν τῷδε) quando io conoscendo te e Teodoro (ὅταν γινώσκων σὲ καὶ Θεόδωρον), e avendo impressa l'impronta di entrambi in quel certo blocco di cera come di sigilli (καὶ ἔχων ἐν ἐκείνῳ τῷ κηρίνῳ ὥσπερ δακτυλίων σφῶν ἀμφοῖν τὰ σημεῖα), vedendovi entrambi da lontano e non bene, adeguatamente (διὰ μακροῦ καὶ μὴ ἱκανῶς ὁρῶν ἄμφω, προθυμηθῶ), mi sforzo di assegnare l'impronta propria di ciascuno dei due alla visione corrispondente (τὸ οἰκεῖον ἐκατέρου σημείου ἀποδοῦς τῇ οἰκείᾳ ὅψει) e, dopo averla sovrapposta, di farla combaciare con l'orma che le appartiene (ἐμβιβάσας προσαρμόσαι εἰς τὸ ἑαυτῆς ἵχνος), affinché il riconoscimento possa aver luogo (ἵνα γένηται ἀναγνώρισις); ma poi fallisco in questo (εἶτα τούτων ἀποτυχῶν), e come quelli che calzano la destra con la sinistra, applico scambiandole la visione di uno dei due all'impronta dell'altro (καὶ ὥσπερ οἱ ἐμπαλιν ὑποδοῦμενοι παραλλάξας προσβάλω τὴν ἐκατέρου ὅψιν πρὸς τὸ ἀλλότριον σημεῖον) o anche come avviene nelle visioni degli specchi, che nel fluire traspongono a sinistra ciò che è a destra, capita anche a me di fare questo stesso errore (ἦ καὶ οἶα τὰ ἐν τοῖς κατόπτοις τῆς ὀψεως πάθη, δεξιὰ εἰς ἀριστερὰ μεταρρεούσης, ταῦτον παθὼν διαμάρτω). E' in questo caso appunto che si verifica di

conseguenza l'opinione di una cosa per un'altra e l'opinare il falso (τότε δὴ συμβαίνει ἡ ἑτεροδοξία καὶ τὸ ψευδῆ δοξάζειν)»(193b9-d2).

Per raffigurare due dei tre casi in cui l'errore risulta possibile (xv e xii), nella metafora del blocco di cera sono innestate altre due immagini: quella dello sbaglio fortuito dei calzari e quella delle visioni rovesciate negli specchi. Poco dopo, in 193e-194a, il discorso viene arricchito con un'ulteriore immagine: quella dell'arciere che manca il bersaglio.

Tratteggiata in questi termini e definita ἑτεροδοξία, questa evenienza dell'opinione che è appunto l'opinare il falso, τὸ ψευδῆ δοξάζειν, stupisce Teeteto (cfr.193b3-4: εἴοικε γάρ, ὦ Σώκρατες, θαυμασίως ὥς λέγεις τὸ τῆς δόξης πάθος).

Quando la sensazione è assegnata all'impronta corrispondente, c'è riconoscimento (ἀναγνώρισις)⁶⁷. Quando la sensazione è assegnata ad un'impronta che non le corrisponde, c'è *eterodoxia*, opinione falsa. Se sensazione e impronta non combaciano, la cosa è dovuta o 1) come si deduce dall'esempio di Socrate che ricalca in parte quello di Teeteto, alla cattiva qualità della sensazione per la notevole distanza dell'oggetto percepito o per la non adeguata recezione imputabile presumibilmente anche a difetto o alterazione degli organi sensibili, o 2) a deficienza di memoria ovvero metaforicamente alla scarsa qualità della cera.

O la sensazione di Teeteto potrebbe essere così sfocata da lasciare che si possa sovrapporre all'impronta ben definita di Teodoro. O l'impronta di (chi è) Teodoro conservata in una memoria scarsa potrebbe essere tanto indistinta da lasciare che si possa confondere con la sensazione di Teeteto. Errori di identificazione, di riconoscimento.

Non è, quindi, la sensazione a discriminare l'opinione vera da quella falsa⁶⁸, perché la stessa sensazione attuale può essere carente, così come il ricordo di una sensazione può essere confuso, oltre che poco duraturo, per essere stato impresso su materiale scadente. Né è il pensiero che si deve adattare alla sensazione per essere vero, né c'è rinvio alla definizione di αἴσθησις come ἐπιστήμη.

Poiché il modello suggerito dalla metafora del blocco di cera è fatto valere anche per i ricordi di origine concettuale, psichica, cognitiva (adombrato in 192d4 «avendo il ricordo di *chi* è Teodoro», espressamente in 191d6-7: ἢ αὐτοὶ ἐννοήσωμεν; in 191d7: ἐννοίαις; ma anche a proposito dei cosiddetti ignoranti in 195a5-6: ἐπινοῶσιν; in 195a7: παρορῶσι), l'errore può consistere anche nell'associare impropriamente alla sensazione di Teeteto l'impronta di uno dei κοινά di 185a11-186b1: "sostanza", "non essere", "simile", "dissimile", "identico", "diverso", "bello", "brutto", "buono", "cattivo", "uno" e ogni altro numero.

L'anima opina il falso non soltanto quando dice a se stessa, mentre vede avvicinarsi Teeteto (a) "quell'individuo che vedo con il naso camuso e gli occhi sporgenti è Socrate", ma anche quando dice a se stessa (b) "quell'individuo che vedo con il naso camuso e gli occhi sporgenti non è *simile* a Socrate" oppure (c) "quell'individuo che vedo con il naso camuso e gli occhi sporgenti è *bello*". Opina il falso non soltanto quando prova a far combaciare la visione di quel giovane con il naso camuso e gli occhi sporgenti all'impronta mnestica di Socrate con il naso camuso e con gli occhi sporgenti, mancandone l'identificazione (a), ma anche quando non riconosce la somiglianza dell'immagine di Teeteto con quella mnestica di Socrate per l'aspetto fisico (b) oppure assegna l'immagine di un giovane dal naso camuso e dagli occhi sporgenti all'impronta mnestica approssimativa, imprecisa e indistinta della nozione "bello" (c).

L'associazione non appropriata può essere imputabile 1) alla materia dozzinale o allo spazio ristretto su cui i κοινά risultano impressi in maniera approssimativa, imprecisa e indistinta configurandosi come ricordi deteriorati, mal registrati oppure, ancora una volta, 2) alla sensazione

⁶⁷ Cfr. Aristotele, *Poetica* II, 2-3, 1152a, 30-35.

⁶⁸ Cfr. M. DIXSAUT, *La natura filosofica...*cit., p.361.

attuale confusa. Ma in tutti i casi è sempre confronto tra sensazione attuale e ricordo, ricordo di sensazione o ricordo di pensiero. Mai confronto tra pensiero attuale e ricordo. Perché Socrate non fa valere la metafora del blocco di cera per il confronto tra quanto l'anima indaga da sé e quanto l'anima ricorda di aver indagato da sé, quanto ha stampato nel blocco di cera?

Prima di affrontare tale questione, Socrate illustra con qualche esempio quanto elencato nell'inventario (i-xvii) e sviluppa quanto posto dalla prima parte della metafora del blocco di cera. Se sensazione e pensiero non combaciano, si incorre nell'opinione falsa nei tre casi del gruppo d), previsti in 192b-c (xv-xvii). In 193d5-8 Socrate parte dal primo caso del gruppo d), in cui l'opinione falsa è possibile: «inoltre anche quando, pur conoscendo entrambi, di uno ho la sensazione oltre che la conoscenza (ἔτι τοίνυν καὶ ὅταν ἀμφοτέρους γινώσκων τὸν μὲν πρὸς τῷ γινώσκειν αἰσθάνωμαι) e dell'altro invece no (τὸν δὲ μὴ), ma la conoscenza che ho del primo non corrisponde alla sensazione (τὴν δὲ γνῶσιν τοῦ ἑτέρου μὴ κατὰ τὴν αἴσθησιν ἔχω) che è appunto quanto dicevo prima e tu allora non capivi (ὁ ἐν τοῖς πρόσθεν οὕτως ἔλεγον καὶ μου τότε οὐκ ἐμάνθανες)». Se invece sensazione e pensiero combaciano, l'opinione falsa non è possibile: sono i 6 casi del terzo gruppo c), in 192b2-c5 (ix-xiv). Su questi casi Socrate prima ha sorvolato senza illustrare alcun esempio. In 193d10-e4 vi ritorna per illustrare il primo caso del gruppo c) in cui l'opinione falsa non è possibile: «Dicevo questo (τοῦτο μὴν ἔλεγον), che se si conosce uno e se ne ha la sensazione (ὅτι γινώσκων τὸν ἕτερον καὶ αἰσθανόμενος) e la conoscenza che se ne ha corrisponde alla sensazione (καὶ τὴν γνῶσιν κατὰ τὴν αἴσθησιν αὐτοῦ ἔχω) non si potrà mai credere che costui sia qualcun altro che si conosce e di cui si ha la sensazione e anche in questo caso la conoscenza che se ne ha corrisponda alla sensazione. (οὐδέποτε οἰήσεται εἶναι αὐτὸν ἕτερόν τινα ὃν γινώσκει τε καὶ αἰσθάνεται καὶ τὴν γνῶσιν αὐτὸ καὶ ἐκείνου ἔχει κατὰ τὴν αἴσθησιν) Era questo che dicevo?(ἦν γὰρ τοῦτο;))».

In 193e6-194a4, spiega il secondo e ultimo caso dell'errore possibile: «Rimaneva, credo, il caso accennato ora (παρελείπετο δὲ γέ που τὸ νῦν λεγόμενον), quello in cui diciamo appunto che ha luogo l'opinione falsa cioè quando pur conoscendo entrambi (ἐν ᾧ δὴ φαμεν τὴν ψευδῇ δόξαν γίγνεσθαι τὸ ἄμφω γινώσκοντα) e vedendoli entrambi (καὶ ἄμφω ὁρῶντα) o avendo di entrambi qualche altra sensazione, non si hanno le due impronte ciascuna corrispondente alla sensazione che le è propria (ἢ τινα ἄλλην αἴσθησιν ἔχοντα ἀμφοῖν τῷ σημείῳ μὴ κατὰ τὴν αὐτοῦ αἴσθησιν ἐκότερον ἔχειν), ma si fa come un arciero da poco che tira la freccia ma scambia il bersaglio e lo manca, che è appunto ciò che viene anche denominato sbaglio (ἀλλ' οἷον τοξότην φαῦλον ἴεντα παραλλάξαι τοῦ σκοποῦ καὶ ἀμαρτεῖν, ὃ δὲ καὶ ψεῦδος ἄρα ὠνόμασται)».

E di seguito, in 194a6-8, illustra il primo dei tre casi in cui è possibile l'errore: «E quando dunque ad una delle impronte si accompagna la sensazione e all'altra invece no e l'impronta della sensazione assente è fatta combaciare alla sensazione presente, in questo caso il pensiero sbaglia completamente (καὶ ὅταν τοίνυν τῷ μὲν παρῇ αἴσθησις τῶν σημείων, τῷ δὲ μὴ, τὸ δὲ τῆς ἀπούσης αἰσθήσεως τῇ παρουσίᾳ προσαρμόσῃ, πάντῃ ταύτῃ ψεύδεται ἡ διάνοια)».

Circoscrive la sfera in cui rintracciare l'opinione vera e l'opinione falsa: «In una parola, a proposito delle cose che non si fanno e di cui non si è mai avuta in più la sensazione, non è possibile, a quanto sembra, né sbagliare né avere opinione falsa, se è valido ciò che ora stiamo dicendo (καὶ ἐνὶ λόγῳ, περὶ ὧν μὲν μὴ οἶδέ τις μηδ' ἐπήσθητο πώποτε, οὐκ ἔστιν, ὥς ἔοικεν, οὔτε ψεύδεσθαι οὔτε ψευδῆς δόξα, εἰ τι νῦν ἡμεῖς ὑγιᾶς λέγομεν). A proposito invece delle cose che sappiamo e di cui abbiamo sensazione, è proprio nel loro ambito che si aggira e si svolge l'opinione diventando falsa e vera, vera quando riconduce le impressioni direttamente in faccia alle impronte appropriate e falsa, invece, se lo fa di sbieco e deviando (περὶ δὲ ὧν ἴσμεν τε καὶ αἰσθανόμεθα, ἐν αὐτοῖς τούτοις στρέφεται καὶ ἐλίσσεται ἡ δόξα ψευδῆς καὶ ἀληθῆς γιγνομένη,

καταντικρὺ μὲν καὶ κατὰ τὸ εὐθὺ τὰ οἰκεῖα συνάγουσα ἀποτυπώματα καὶ τύπους ἀληθείας, εἰς πλάγια δὲ καὶ σκολιὰ ψευδῆς)» (194a8-b6).

L'opinione falsa non è possibile su ciò che uno non sa e di cui non ha mai avuto sensazione; l'opinione falsa si ha su ciò che sappiamo e di cui abbiamo sensazione; l'opinione falsa si verifica quando l'anima riconduce in maniera distorta, tortuosa, le impressioni alle impronte.

Nel riprendere e sviluppare ulteriormente la metafora del blocco di cera, Socrate precisa che dalla consistenza e dalla dose di cera nell'anima dipende la profondità e la chiarezza delle impronte. Dalla qualità e dalla quantità di memoria e conseguentemente dalla persistenza e dalla nitidezza dei ricordi dipende la capacità e la facilità degli uomini ad apprendere, a ricordare, a opinare il vero o il falso. Dalla densità e dall'ampiezza della memoria, dalla precisione e dalla immutabilità dei ricordi, dalla capacità e dalla disposizione ad apprendere, a ricordare e a opinare il vero o il falso dipende la distinzione tra *sapienti* e *ignoranti*. Le osservazioni in 194c-195b forniscono altri elementi alla metafora, offrendo secondo Socrate la possibilità di apprezzarla meglio: «Lo dirai [che è ben detto] ancor più dopo aver ascoltato quanto segue. Opinare il vero, infatti, è bello, opinare il falso è brutto (cfr. 194c1-3: ἐτι τοίνυν καὶ τάδε ἀκούσας μᾶλλον αὐτὸ ἐρεῖς. τὸ μὲν γὰρ τᾷ ἀληθὲς δοξάζειν καλόν, τὸ δὲ ψεύδεσθαι αἰσχρόν)». Le osservazioni in 194c-195b adombrano, però, anche qualcosa in più: «Dicono che di qui si originano queste cose (ταῦτα τοίνυν φασὶν ἐνθενδε γίνεσθαι): quando la cera che si trova nell'anima è profonda e molta e levigata e ben impastata (ὅταν μὲν ὁ κηρὸς τοῦ ἐν τῇ ψυχῇ βαθὺς τε καὶ πολὺς καὶ λεῖος καὶ μετρίως ὠργασμένος ᾖ), le impressioni che si fanno avanti entro di noi, tramite le sensazioni (τὰ ἰόντα διὰ τῶν αἰσθήσεων), imprimendosi entro questo cuore dell'anima, come ebbe a chiamarlo Omero, facendo allusione a questa somiglianza della cera con il cuore (ἐνσημαινόμενα εἰς τοῦτο τὸ τῆς ψυχῆς "κέαρ," ὃ ἔφη Ὀμηρὸς αἰνιτιζόμενος τὴν τοῦ κηροῦ ὁμοιότητα), e allora i segni che ne derivano puri (τότε μὲν καὶ τούτοις καθαρὰ τὰ σημεῖα ἐγγιγνόμενα) e avendo una sufficiente profondità, sono anche duraturi per parecchio tempo (καὶ ἱκανῶς τοῦ βάθους ἔχοντα πολυχρόνια τε γίγνεται), e così tali uomini sono anzitutto facili all'apprendimento (καὶ εἰσὶν οἱ τοιοῦτοι πρῶτον μὲν εὐμαθεῖς) e quindi a ricordare (ἐπειτα μνήμονες), e perciò non scambiano i segni delle sensazioni e opinano il vero (εἴτα οὐ παραλλάττουσι τῶν αἰσθήσεων τὰ σημεῖα ἀλλὰ δοξάζουσιν ἀληθῆ), e siccome i segni sono chiari e ben spaziati, essi li attribuiscono alla svelta ciascuno ai loro sigilli, che sono appunto chiamati enti (σαφῇ γὰρ καὶ ἐν εὐρυχωρίᾳ ὄντα ταχὺ διανέμουσιν ἐπὶ τὰ αὐτῶν ἕκαστα ἐκμαγεία, ἃ δὴ ὄντα καλεῖται), e questi uomini sono chiamati sapienti (καὶ σοφοὶ δὴ οὗτοι καλοῦνται)» (194c5-d7).

Chi ha impronte chiare e ben spaziate sarà in grado di fare in maniera rapida assegnazioni non soltanto tra sensazioni e impronte (rifacendosi alla prima parte della metafora), ma addirittura tra segni di sensazioni («non scambiano le impronte delle sensazioni ma opinano il vero»). Non solo. Il testo definisce i sapienti come coloro che gestiscono le impronte delle sensazioni e «le assegnano ciascuna ai sigilli loro propri, che sono appunto chiamati enti». Sembrerebbe che i sapienti non si limitino a lavorare assegnando sensazioni alle tracce corrispondenti, ma siano anche in grado di lavorare con le sole impronte.

Chi ha impronte non chiare e sovrapposte l'una sull'altra per la limitatezza e l'angustia dello spazio della memoria disponibile nell'anima (che è detta perciò «animuccia»), non solo sarà incapace di fare assegnazioni in maniera rapida, ma istituirà assegnazioni del tutto estranee. Chi ha cera molle impara facilmente, ma altrettanto facilmente dimentica. Chi ha cera dura impara difficilmente, ma altrettanto difficilmente dimentica (cfr. 194e1-195a4). Chi ha cera di scarsa qualità viene a trovarsi nella condizione di opinare il falso (δοξάζειν ψευδῆ): infatti quando vede, ascolta, pensa qualcosa, è lento, non essendo in grado alla svelta di attribuire ciascuna impronta a ciascun oggetto, e mettendo fuori posto cosa con cosa, istituendo assegnazione estranee, travisa per lo più quel che vede, ascolta e pensa (cfr. 195a5-9: ὅταν γὰρ τι ὁρῶσιν ἢ ἀκούωσιν ἢ ἐπινοῶσιν, ἕκαστα

ἀπονέμειν ταχὺ ἐκάστοις οὐ δυνάμενοι βραδεῖς τέ εἰσι καὶ ἀλλοτριονομοῦντες παρορῶσί τε καὶ παρακούουσι καὶ παρανοοῦσι πλείστα). Di costui viene detto che si sbaglia su ciò che è ed è ignorante (cfr.195a8-9: καλοῦνται αὐτοὶ ἔψευσμένοι τε δὴ τῶν ὄντων καὶ ἀμαθεῖς).

6. Le critiche al paradigma del blocco di cera (195a6-196c7)

In 195b-c Socrate ha appena ottenuto l'ammissione da parte di Teeteto di condividere la stessa opinione sulla possibilità e sul modo di spiegare almeno un tipo di opinione falsa quando, alquanto inaspettatamente, si mostra non appagato.

Platone torna a mettere in scena la rappresentazione del dialogo dell'anima con se stessa, proiettando fuori dallo spazio interiore della *psyche* di Socrate un fittizio interlocutore a cui assegna la parte del critico del modello del blocco di cera. L'anima non fa silenzio: torna a dialogare e a travagliarsi sul problema del falso, questa volta nel caso del solo pensiero.

Socrate esprime fastidio e paura (cfr.195a6-7: οὐ δυσχεραίνω μόνον ἀλλὰ καὶ δέδοικα ὅτι ἀποκρινοῦμαι ἅν τις ἔρηταί με) per quanto replicherà all'obiezione di chi gli domandi: «O Socrate, hai dunque trovato che opinione falsa non è, né nelle sensazioni fra loro (ὦ Σώκρατες, ἡῤῥηκας δὴ ψευδῇ δόξαν, ὅτι οὔτε ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν ἐστι πρὸς ἀλλήλας), né nei pensieri (οὔτ' ἐν ταῖς διανοαῖαις), ma nel congiungimento di sensazione con il pensiero? (ἀλλ' ἐν τῇ συνάψει αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν;)»(195c7-d2): non senza timore, riconosce di essere pronto a farsi bello nel rispondere affermativamente, come se lui e Teeteto avessero fatto una bella scoperta (cfr.195d2-3: φήσω δὲ ἐγὼ οἶμαι καλλωπιζόμενος ὥς τι ἡῤῥηκότων ἡμῶν καλόν).

L'intervento del giovane matematico mette un punto fermo alla discussione, sancendo la concessione minima dell'impianto raffigurato con l'immagine del blocco di cera a proposito dell'opinione falsa nel caso di confronto tra sensazione e ricordo: «A me, Socrate, pare che non sia disdicevole quello che ora è stato dimostrato (ἐμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, οὐκ αἰσχρὸν εἶναι τὸ νῦν ἀποδεδειγμένον)»(195d4-5).

Ma il fittizio interlocutore incalza Socrate e Teeteto per mettere in luce che il modello non spiega il falso come confronto tra pensieri, senza intervento della sensazione. Socrate suppone che il suo alter ego gli chiederà: «Dunque affermi che l'uomo, che noi pensiamo soltanto ma non vediamo ("οὐκοῦν," φησί, "λέγεις ὅτι αὐτὸν ἄνθρωπον ὃν διανοούμεθα μόνον, ὁρῶμεν δ' οὐ), non possiamo mai ritenere che sia cavallo, che noi non vediamo, non tocchiamo, ma pensiamo soltanto e nessuna sensazione proviamo di lui? (ἵππον οὐκ ἂν ποτε οἰηθείημεν εἶναι, ὃν αὐτὸν οὔτε ὁρῶμεν οὔτε ἀπτόμεθα, διανοούμεθα δὲ μόνον καὶ ἀλλ' οὐδὲν αἰσθανόμεθα περὶ αὐτοῦ;)»(195d6-10). Socrate dice di pensare che risponderà che tutto questo lui l'afferma (cfr.195c10: ταῦτα οἶμαι φήσω λέγειν) e così ottiene l'approvazione di Teeteto (cfr.195d11: καὶ ὁρθῶς γε).

Il fittizio interlocutore gli sta addosso: «E dunque, dirà, l'undici che uno non può fare altro che pensare ("τί οὖν," φησί, "τὰ ἑνδεκα ἃ μηδὲν ἄλλο ἢ διανοεῖται τις), da questo tuo ragionamento, potrebbe mai pensare che sia dodici, essendo anche questo una cosa che solo si pensa? Avanti dunque, rispondi tu (ἄλλο τι ἐκ τούτου τοῦ λόγου οὐκ ἂν ποτε οἰηθείη δώδεκα εἶναι ἃ μόνον αὐτὸ διανοεῖται;" ἴθι οὖν δὴ, σὺ ἀποκρίνου;)»(195e1-4).

Teeteto prende il posto di Socrate nello scambio di battute con l'interlocutore e coniuga il caso prospettato a proposito dei numeri in conformità al modello del blocco di cera, che ricorre al confronto tra sensazione e pensiero per spiegare il falso: «E io risponderò che uno, vedendo e toccando, potrebbe credere che sia dodici (ἀλλ' ἀποκρινοῦμαι ὅτι ὁρῶν μὲν ἅν τις ἢ ἐφαπτόμενος οἰηθείη τὰ ἑνδεκα δώδεκα εἶναι); ma, siccome lo ha solo nel pensiero, non potrebbe mai, su questo, opinare così (ἃ μέντοι ἐν τῇ διανοίᾳ ἔχει, οὐκ ἂν ποτε περὶ αὐτῶν ταῦτα δοξάσειεν οὕτως;)»(195e5-8).

Le affermazioni «l'uomo è cavallo» e «l'undici è dodici» sono i due esempi esposti dall'alter ego di Socrate, affermazioni che non sono molto lontane da quelle riconosciute assurde nel corso dell'argomento dell'*allogoria*, quando si è dichiarato che nessuno né in sogno né da pazzo sarà mai disposto a convincersi che «il bue è cavallo» e «il due è uno».

Scalzato di colpo il fittizio interlocutore, Socrate getta via la maschera e riprende la parola in 195c9-196a8: «E che? Ritieni tu che uno mai, il quale abbia stabilito di esaminare da se stesso e per se stesso il cinque e il sette (τί οὖν; οἷε τινα πάποτε αὐτὸν ἐν αὐτῷ πέντε καὶ ἑπτὰ), non dico sette e cinque uomini, né altra cosa simile (λέγω δὲ μὴ ἀνθρώπους ἑπτὰ καὶ πέντε προθέμενον σκοπεῖν μὴδ' ἄλλο τοιοῦτον), ma il cinque e il sette per se stessi (ἀλλ' αὐτὰ πέντε καὶ ἑπτὰ), quelle cose che noi diciamo essere impressionate là, in quel materiale ceroso, e nelle quali opinare il falso non è possibile (ἃ φαμεν ἐκεῖ μνημεῖα ἐν τῷ ἐκμαγείῳ εἶναι καὶ ψευδῇ ἐν αὐτοῖς οὐκ εἶναι δοξάσαι); dunque proprio questi se qualche uomo mai li ha presi in considerazione in se stessi, discutendo fra sé e sé, chiedendosi quanto fanno (ταῦτα αὐτὰ εἴ τις ἀνθρώπων ἤδη πάποτε ἐσκέψατο λέγων πρὸς αὐτὸν καὶ ἐρωτῶν πόσα ποτ' ἐστίν) e che l'uno abbia risposto ritenendo che facciano undici (καὶ ὁ μὲν τις εἶπεν οἴηθεις ἑνδεκα αὐτὰ εἶναι), e un altro dodici (ὁ δὲ δώδεκα), oppure tutti rispondono e stimano che facciano dodici? (ἢ πάντες λέγουσιν τε καὶ οἴονται δώδεκα αὐτὰ εἶναι;)).».

Laddove il fantomatico interlocutore di Socrate chiede della possibilità di ritenere che l'undici solo pensato sia il dodici solo pensato –domanda che Teeteto intende in termini di numeri nel solo pensiero–, Socrate fa il caso dell'esame del numero 5 in sé e del numero 7 in sé, prospettandolo come un esempio di dialogo interiore, fatto di domande e risposte. L'anima qui non si chiede che cosa è il 5 e che cosa è il 7, né si interroga su cosa distingue il 5 dal 7, ma si domanda quanto fanno 5 e 7. L'esame dei numeri diventa calcolo. E il calcolo, in quanto esame dell'anima (i verbi sono quelli dell'indagine interiore σκοπεῖν, ἐσκέψατο), si presenta in forma predicativa⁶⁹.

L'esplicitazione del livello predicativo da parte di Socrate dovrebbe convincere Teeteto della possibilità di opinare il falso anche a proposito di cose impresse nella cera solo pensate. Teeteto in effetti ammette la possibilità dell'errore, ma la ammette per altro motivo: fa passare i problemi della predicazione in sordina e ritorna agli sbagli di calcolo, più frequenti se la somma viene fatta con numeri più grandi. Infatti il giovane matematico rileva: «No, per Zeus, molti avranno risposto undici (οὐ μὰ τὸν Δία, ἀλλὰ πολλοὶ δὴ καὶ ἑνδεκα), perché se uno svolge il calcolo in un numero più grande, sbaglia di più (ἐὰν δὲ γε ἐν πλείονι ἀριθμῷ τις σκοπῇται, μᾶλλον σφάλλεται). Io penso infatti che tu parli di ogni numero in generale (οἶμαι γὰρ σε περὶ παντὸς [μᾶλλον] ἀριθμοῦ λέγειν)»(196b1-3).

Socrate *sembra* ricondurre la questione nei termini posti dall'immaginario interlocutore e poco prima schivati da Teeteto con la sua spiegazione conforme al modello del blocco di cera: «E tu la pensi in modo giusto (ὀρθῶς γὰρ οἶε): considera un po': cos'altro accade se non credere che il dodici in sé, impressionato nel materiale ceroso, sia undici? (καὶ ἐνθυμοῦ μή τι τότε γίνεται ἄλλο ἢ αὐτὰ τὰ δώδεκα τὰ ἐν τῷ ἐκμαγείῳ ἑνδεκα οἴηθῆναι)»(196b4-6). Teeteto risponde «Sembra (ἔοικέ γε)»(196b7). E così sembrerebbe se non fosse che Socrate ha invertito i termini: lì «l'undici è dodici», qui «il dodici (in sé) è undici». Teeteto non rileva la sostituzione della prima proposizione che attribuisce una certa proprietà numerica (dodici) ad un dato soggetto (undici), con la seconda affermazione che qualifica il dodici in sé con la caratteristica “undici”.

Socrate fa notare al giovane matematico che con la sua ammissione (cfr.196b7) si fa ritorno ad un argomento già discusso, si ricade nel primo dei quattro casi del dilemma sapere-non sapere.

⁶⁹ Cfr. D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism...*cit., p.137 e sgg.

Se infatti Teeteto non dà peso alla differenza tra referente di un discorso e proprietà attribuita al referente del discorso e li tratta come due cose sapute e interscambiabili, si ricade nel primo caso del primo argomento sull'opinione falsa, appunto il dilemma sapere-non sapere. Teeteto non ha ancora messo a fuoco che Socrate sta mettendo sul tappeto i problemi della predicazione e in particolare sta cercando di farglieli soppesare in relazione alle modalità conoscitive αἴσθησις, δόξα, διάνοια, μάθησις, μνήμη.

Se non si dà peso alla struttura proposizionale di ἐπιστήμη e non si fa attenzione al rapporto tra αἴσθησις, δόξα, διάνοια, μάθησις, μνήμη, si ricade nell'argomento del dilemma sapere-non sapere.

Il giovane matematico non si accorge che la risposta data a se stessi "5 + 7 è 11" non richiede l'affermazione assurda "12 è 11"⁷⁰. Affermazione assurda come quelle addotte nei casi del modello dell'*allodoxia*. Affermazione assurda non richiesta neanche nella metafora del blocco di cera, quando si scambia Teeteto che si avvicina per Teodoro e l'anima dice a se stessa "l'individuo che vedo da lontano è Teodoro", ma mai sarebbe disposta ad affermare per convincersene "Teeteto è Teodoro"⁷¹.

Chi si sbaglia su Socrate percepito dice a se stesso "Quell'individuo che vedo da lontano è Teeteto che ricordo", ma mai direbbe a se stesso "Socrate è Teeteto", così come chi si sbaglia su Teeteto di cui serba una traccia confusa in memoria dice a se stesso "quell'individuo di cui a mala pena mi ricordo è Socrate qui presente", ma mai direbbe a se stesso "Teeteto è Socrate". In omaggio alla metafora del blocco di cera, i casi appena prospettati prevedono la presenza della sensazione e il suo confronto con un ricordo. Ma senza l'attualità della sensazione, in assenza di Socrate e di Teeteto, l'anima che confronta il ricordo dell'uno e il ricordo dell'altro, può mai dire a se stessa "Socrate è Teeteto" e ancora "Teeteto è Socrate"?

L'assurdità di proposizioni del tipo "Socrate è Teeteto" e "Teeteto è Socrate" era già in parte emersa nel corso del primo argomento sull'opinione falsa, il dilemma sapere-non sapere, quando si erano esclusi in linea di principio l'apprendere e il dimenticare e non si era ancora messo a fuoco la struttura proposizionale del sapere (con la definizione di *doxa* nell'argomento dell'*allodoxia*).

Socrate in 196b8-c2 non manca di registrare che l'ammissione di Teeteto rischia di far collassare il ragionamento nel primo argomento: «Allora si torna nuovamente ai discorsi di prima? (οὐκοῦν εἰς τοὺς πρώτους πάλιν ἀνήκει λόγους;) Infatti chi si trova in questa situazione crede che ciò che sa sia un'altra delle cose che d'altro canto sa (ὁ γὰρ τοῦτο παθὼν, ὃ οἶδεν, ἕτερον αὐτὸ οἶεται εἶναι ὧν αὖ οἶδεν). Ma questo lo abbiamo detto impossibile (ὃ ἔφαμεν ἀδύνατον) e, proprio per questo, abbiamo sostenuto che non è possibile opinione falsa (καὶ τούτῳ αὐτῷ ἡναγκάζομεν μὴ εἶναι ψευδῇ δόξαν), affinché lo stesso individuo non fosse costretto a sapere e a non sapere contemporaneamente le stesse cose (ἵνα μὴ τὰ αὐτὰ ὃ αὐτὸς ἀναγκάζεται εἰδῶς μὴ εἰδέναι ἅμα)». Teeteto ricorda e ammette «ciò è verissimo (ἀληθέστατα)».

L'esclusione di apprendere e di dimenticare, e in particolare dei loro processi intermedi, non rendeva ammissibile che si potesse sapere e non sapere ad un tempo le stesse cose. Scartata l'ipotesi di imparare e di perdere il ricordo, rifiutata la possibilità di passare da uno stato all'altro e viceversa, di far riaffiorare dall'oblio un ricordo, ci si liberava della difficoltà di sapere-non sapere contemporaneamente, ma anche della possibilità di spiegare l'opinione falsa: (1) non c'è ψευδὴς δόξα, perché altrimenti si sarebbe obbligati ad affermare che (2) si sa e non si sa.

⁷⁰ Cfr. *ibidem*.

⁷¹ Cfr. *ibidem*.

Socrate non intende respingere in blocco il modello suggerito dalla metafora del materiale ceroso, che resta valido per la spiegazione almeno di un tipo di opinione falsa come confronto tra sensazione e ricordo. In 196c4-7 rifiuta il paradigma illustrato con l'immagine del blocco di cera unicamente in riferimento ai pensieri in sé: «Bisogna dunque rendere chiaro che l'opinione falsa è tutt'altra cosa che scambio di pensiero rispetto alla sensazione (οὐκοῦν ἄλλ' ὅτιοῦν δεῖ ἀποφαίνειν τὸ τὰ ψευδῇ δοξάζειν ἢ διανοίας πρὸς αἴσθησιν παραλλαγήν). Perché, se la cosa stesse in questi termini, mai potremmo sbagliare nei processi del puro pensiero (εἰ γὰρ τοῦτ' ἦν, οὐκ ἂν ποτε ἐν αὐτοῖς τοῖς διανοήμασιν ἐψευδόμεθα)». Di fatti la metafora del blocco di cera non si era espressa in termini di παραλλαγή, ma di adattamento (*sunapsis*) tra sensazione e ricordo.

Socrate torna su quella problematica connessione tra la possibilità di dare conto dell'opinione falsa e la compresenza di sapere e di non sapere. Torna a indagare quella connessione ponendola come un dilemma: «Ora, invece, o (1) non esiste falsa opinione (νῦν δὲ ἤτοι οὐκ ἔστι ψευδῆς δόξα), o (2) le cose che uno sa è possibile non saperle (ἢ ἅ τις οἶδεν, οἶόν τε μὴ εἰδέναι)»(196c7-8). Mette Teeteto di fronte ad un bivio: «Di queste due posizioni quale preferisci tu? (καὶ τούτων πότερα αἰρή;»)(196c8). Le proteste del giovane, secondo cui Socrate gli mette innanzi una scelta ben difficile (ἄπορον αἵρεσιν προτίθης), non vengono accolte: «il ragionamento non può lasciarle sussistere ambedue (ἀλλὰ μέντοι ἀμφοτέρᾳ γε κινδυνεύει ὁ λόγος οὐκ ἔασειν)»(196d1-2).

Prima, con gli argomenti precedenti, si concedeva (1), per evitare (2). Adesso, introdotti l'apprendere, il dimenticare e i loro processi intermedi, si sceglie (2) per respingere (1). Va intrapresa la via indicata dal secondo corno del dilemma (2), avendo già messo un punto fermo su (1): la metafora del blocco di cera ha mostrato l'esistenza di almeno un tipo di ψευδῆς δόξα. La scelta di optare per l'esame di (2) conferma che quel paradigma non è stato rifiutato *tout court*, quel modello è riuscito a registrare almeno un successo, per quanto circoscritto.

La levatrice esorta il giovane ad avere coraggio e a passar sopra a ogni senso di vergogna: «poiché si deve osare tutto, che ne diresti se tentassimo di mettere da parte ogni ritegno (ὁμῶς δέ - πάντα γὰρ τολμητέον - τί εἰ ἐπιχειρήσαιμεν ἀναισχυντεῖν;)»(196d2-3), e a decidersi a dire che cosa sia mai l'avere scienza: «Consentendo a dire che cosa sia mai l'avere scienza (ἐθελήσαντες εἰπεῖν ποῖόν τι ποτ' ἐστὶ τὸ ἐπίστασθαι)»(196d5-6). Poiché Teeteto non aveva colto il motivo per cui sarebbe privo di ritegno, Socrate gli fa notare che «tutto il ragionamento fin dal principio è stato una ricerca di conoscenza, da persone che non sanno che cosa essa sia (ἔοικας οὐκ ἐννοεῖν ὅτι πᾶς ἡμῖν ἐξ ἀρχῆς ὁ λόγος ζήτησις γέγονεν ἐπιστήμης ὥς οὐκ εἰδόσι τί ποτ' ἐστίν)»(196d8-9). Teeteto non ha difficoltà a rendersene conto (cfr.196d10: ἐννοῶ μὲν οὖν), ma non condivide le insofferenze di Socrate che afferma: «Non pare impudente che chi non sa cosa è conoscenza si metta a dimostrare che cosa è il conoscere? (ἔπειτ' οὐκ ἀναιδὲς δοκεῖ μὴ εἰδότας ἐπιστήμην ἀποφαίνεσθαι τὸ ἐπίστασθαι οἶόν ἐστιν;) Anzi il fatto è, Teeteto, che è da tempo siamo pieni di pecche nel modo di discorrere (ἀλλὰ γάρ, ὦ Θεαίτητε, πάλαι ἐσμέν ἀνάπλεω τοῦ μὴ καθαρώς διαλέγεσθαι)»(196d11-e1).

Socrate passa in rassegna alcune espressioni che hanno "infettato" il discorso rendendolo non puro: «innumerevoli volte, infatti, abbiamo detto (μυριάκις γὰρ εἰρήκαμεν) 'conosciamo' (τὸ "γινώσκουμεν"), "non conosciamo" (καὶ "οὐ γινώσκουμεν"), "sappiamo" (καὶ "ἐπιστάμεθα"), "non sappiamo" (καὶ "οὐκ ἐπιστάμεθα"), come se potessimo capirci l'un l'altro, mentre ancora ignoriamo che cosa sia sapere (ὥς τι συνιέντες ἀλλήλων ἐν ᾧ ἔτι ἐπιστήμην ἀγνοοῦμεν)»(196e2-5). Ma per esprimere questo suo ultimo commento si è avvalso di locuzioni simili: «Anche ora in questo momento, se vuoi, abbiamo usato a loro volta i termini "ignorare" e "capire" (εἰ δὲ βούλει, καὶ νῦν ἐν τῷ παρόντι κεχρήμεθ' αὖ τῷ "ἀγνοεῖν" τε καὶ "συνιέναι"), come se fosse lecito usarli per noi che ci troviamo appunto privi di scienza (come concesso a noi di servircene dal momento che

di conoscenza siamo del tutto carenti (ὥς προσῆκον αὐτοῖς χρήσθαι εἴπερ στερόμεθα ἐπιστήμης)»(196e5-7).

Queste pecche del discorso sono inevitabili per Teeteto: «Ma in che modo potrai discutere, o Socrate, astenendoti da queste espressioni? (ἀλλὰ τίνα τρόπον διαλέξῃ, ὦ Σώκρατες, τούτων ἀπεχόμενος;)»(196e8-9). E anche per Socrate, ma forse non per un abile confutatore: «In nessun modo, almeno se io sono quello che sono. Ma se fossi un esperto del contraddittorio! (οὐδένα ὦν γε ὃς εἰμί, εἰ μέντοι ἢ ἀντιλογικός) Un uomo del genere, se anche ora fosse presente (οἷος ἀνὴρ εἰ καὶ νῦν παρῆν), ci direbbe di astenerci da questi termini e ci rinfaccerebbe aspramente le cose che io dico (τούτων τ' ἂν ἔφη ἀπέχεσθαι καὶ ἡμῖν σφόδρ' ἂν ἃ ἐγὼ λέγω ἐπέπληττεν). Benché dunque siamo di scarso valore (ἐπειδὴ οὖν ἐσμεν φαῦλοι), vuoi che mi arrischi a dire cos'è il conoscere? (βούλει τολμήσω εἰπεῖν οἷόν ἐστι τὸ ἐπίστασθαι;) Mi pare che potrebbe venirme un qualche beneficio (φαίνεται γάρ μοι προύργου τι ἂν γενέσθαι)»(197a1-4).

Socrate riprende il gioco di riconoscere da un lato la sua pochezza e di offrire dall'altro lato qualche beneficio al giovane che lo frequenta, il gioco di biasimare in maniera pungente da un lato le espressioni adoperate e di imputare dall'altro lato il biasimo e le raccomandazioni di tenersi lontano da simili espressioni ad un fantomatico esperto del contraddittorio. Nel gioco di rimandi e di rovesciamenti, la situazione iniziale in cui Socrate incoraggiava Teeteto è ribaltata: adesso è il giovane matematico che esorta la sua levatrice: «Osa, per Zeus! Anche se non ti asterrai da questi termini, si avrà per te molta indulgenza(τόλμα τοίνυν νῆ Δία. τούτων δὲ μὴ ἀπεχομένων σοι ἔσται πολλή συγγνώμη)»(197a5-6).

Lo scambio di battute tra Socrate e Teeteto in 197a7-b2 mette a nudo una deficienza della memoria del giovane matematico e inscena un caso di riconoscimento di un'affermazione a suo tempo udita, poi dimenticata e in qualche modo richiamata alla mente. Figurazione drammatica dei problemi indagati con la metafora del blocco di cera. Alla domanda di Socrate se il giovane ha sentito dire che cosa dicono che sia il sapere (ἀκῆκοας οὖν ὃ νῦν λέγουσιν τὸ ἐπίστασθαι), Teeteto risponde: «Forse. Tuttavia in questo momento almeno non me ne ricordo (ἴσως· οὐ μέντοι ἔν γε τῷ παρόντι μνημονεύω)». Socrate espone la definizione in questione: «Dicono che esso è il possesso della conoscenza (ἐπιστήμης που ἔξιν φασὶν αὐτὸ εἶναι)», e Teeteto a questo punto ricorda rispondendo: «è vero (ἀληθῆ)».

L'esposizione della dottrina altrui prosegue con la sua appropriazione da parte di Socrate che ne ridefinisce addirittura la terminologia: «Noi però, facciamo una piccola modificazione e diciamo "possedere scienza" (ἡμεῖς τοίνυν μικρὸν μεταθώμεθα καὶ εἰπόμεν ἐπιστήμης κτήσιν)»(197b3-4). Socrate reimposta il vocabolario di altri che si arrischiano a dire che cosa sia il sapere, facendo la "piccola" variante appena indicata.

Il giovane matematico non coglie in cosa questa nuova definizione diverga dalla prima: «E che differenza dirai che esiste tra questo e quello? (τί οὖν δὴ φήσεις τοῦτο ἐκείνου διαφέρειν;)»(197b5). Socrate da un lato minimizza, dall'altro insiste: «Forse nessuna. Tu comunque ascolta quella che mi pare esista e sottoponila con me ad esame (ἴσως μὲν οὐδέν· ὃ δ' οὖν δοκεῖ ἀκούσας συνδοκίμαζε)»(197b6-7). In 197b9-12 illustra la differenza con un esempio: «A me non pare che avere sia la stessa cosa che il possedere (οὐ τοίνυν μοι ταὐτὸν φαίνεται τῷ κεκτηῖσθαι τὸ ἔχειν); ad esempio, se uno comprandosi un mantello, ne è anche padrone ma non lo porta indosso, potremmo dire non già che l'ha, ma che lo possiede (οἷον [εἰ] ἱμάτιον πριάμενός τις καὶ ἐγκρατὴς ὦν μὴ φοροῖ, ἔχειν μὲν οὐκ ἂν αὐτὸν αὐτό, κεκτηῖσθαι γε μὴν φαίμεν)». Teeteto dopo la solita riserva iniziale (cfr.197b8: ἐάνπερ γε οἷός τ' ὦ) è d'accordo (cfr.197b13: ὁρθῶς γε).

Se questa distinzione la si applica all'immagine del blocco di cera, allora Socrate starebbe dicendo che si posseggono ricordi/conoscenze stipati nella memoria da attivare all'occorrenza e si hanno ricordi/conoscenze che funzionano nel lavoro dell'anima. E invece Socrate introduce un'altra immagine: quella della voliera.

7. L'immagine della voliera (196c7-200c6)

L'immagine della voliera è introdotta per risolvere la difficoltà di rintracciare l'opinione falsa nel solo pensiero che la metafora del blocco di cera, a detta di Socrate, lasciava non spiegata. Per certi versi il modello di conoscenza raffigurato con l'immagine della caccia e del possesso degli uccelli rinchiusi in gabbia integra il modello di conoscenza come dialogo dell'anima che confronta sensazione e memoria: cerca appunto di trovare una via d'uscita all'aporia del falso nel solo pensiero ed offre alcuni elementi, che non c'è motivo di non far valere anche per la metafora del blocco di cera, come per esempio la tassonomia. Per certi versi la metafora della voliera sembra sostituire il modello del blocco di cera: gli esempi in 198c1-2 e in 198e3 la fanno valere anche per quegli errori per cui si era riconosciuto adeguato il modello del blocco di cera in 195e1-8. Per certi versi mette in rilievo alcuni aspetti che nell'immagine del blocco di cera rischiavano di rimanere latenti (fin da bambini, vengono allevati). Per certi versi fa passare in ombra alcuni elementi su cui tanto aveva insistito l'immagine del blocco di cera: le carenze e le insufficienze della memoria. In tutti i casi l'immagine della voliera prova ad arricchire la metafora del blocco di cera e certamente la complica fino a farla inceppare.

In 197c1-5 Socrate invita Teeteto a riflettere se ci si può esprimere così anche sulla conoscenza, cioè che uno la possieda ma non l'abbia (ὄρα δὴ καὶ ἐπιστήμην εἰ δυνατόν οὕτω κεκτημένον μὴ ἔχειν), come nel caso che uno, dopo aver catturato degli uccelli selvatici o altro, si costruisca in casa una voliera e ve li allevi (ἀλλ' ὥσπερ εἰ τις ὄρνιθας ἀγρίας, περιστερὰς ἢ τι ἄλλο, θηρεύσας οἴκοι κατασκευασάμενος περιστερεῶνα τρέφοι): in un certo modo si può dire che egli li ha sempre, in quanto appunto li possiede (τρόπον μὲν ἂν πού τινα φαίμεν αὐτὸν αὐτὰς ἔχειν, ὅτι δὴ κέκτηται).

La scelta di raffigurare il sapere come un uccello suggerisce quanto meno che esso è qualcosa di vivo e animato, e come tale risulta soggetto al ciclo della vita, crescendo e corrompendosi, ma anche che può apprendere un comportamento. In questa direzione va una nota nel testo che in genere passa inosservata e che avalla tale ipotesi: il riferimento all'*allevamento* ovvero all'*educazione* in casa propria degli uccelli catturati dopo aver preparato una gabbia. Gli uccelli privati della libertà, una volta rinchiusi in un recinto domestico, vengono curati, addomesticati, educati. Un buon addestratore ammaestra gli uccelli in modo tale da indurli a comportarsi nella maniera desiderata, quanto meno a presentarsi al suo richiamo. Un buon addestratore ha e usa una tecnica. «Ma in un altro modo potremmo dire che non ne ha nessuno (τρόπον δέ γ' ἄλλον οὐδεμίαν ἔχειν), ma che una possibilità gli è sopraggiunta nei loro confronti (ἀλλὰ δύναμιν μὲν αὐτῷ περὶ αὐτὰς παραγεγονέναι), dal momento che se li è assoggettati in un recinto domestico (ἐπεὶ δὲ ἐν οἰκείῳ περιβόλῳ ὑποχειρίους ἐποιήσατο), la possibilità di prenderli e averli, quando lo voglia (λαβεῖν καὶ σχεῖν ἐπειδὴν βούληται), catturando quello che di volta in volta egli voglia (θηρευσαμένῳ ἦν ἂν ἔει ἔθελῃ), e poi di nuovo di lasciarlo andare (καὶ πάλιν ἀφιέναι), e questo gli è possibile farlo tutte le volte che gli paia (καὶ τοῦτο ἐξεῖναι ποιεῖν ὅποσάκις ἂν δοκῇ αὐτῷ)» (197e7-d3). Non solo l'allevatore aviario ha la possibilità di prendere, di tenere, di cacciare e di rimettere in libertà gli uccelli che ha a portata di mano nella gabbia, ma ha la possibilità di farlo ogni volta che gli va a genio. L'insistenza sull'arbitrio dell'allevatore mette in luce la totale libertà con cui egli opera a discapito della autonomia persa dagli uccelli in gabbia e del loro istinto assoggettato.

Se si confronta il triplice riferimento alla volontà con l'unico accenno al βουλευθῶμεν in 191d5 registrato nel corso dell'immagine del blocco di cera, occorre notare una sorta di posticipo dell'atto volitivo: dal voler imprimere nella memoria sensazioni e pensieri al voler richiamare alla memoria conoscenze. Prima di tornare su questo punto e fornire altri elementi di riflessione su questo spostamento di attenzione ad altro processo, Socrate fa un'osservazione estremamente pregnante, rievocando proprio la prima metafora e rendendo il raffronto meno forzato:

«nuovamente allora, come nei ragionamenti di prima abbiamo forgiato un non so qual blocco di cera plasmata (πάλιν δὴ, ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν κήρινόν τι ἐν ταῖς ψυχαῖς κατεσκευάζομεν οὐκ οἶδ' ὅτι πλάσμα), così ora costruiamo in ciascuna anima una sorta di voliera di uccelli di ogni specie (νῦν αὖ ἐν ἑκάστη ψυχῇ ποιήσωμεν περιστερεῶνά τινα παντοδαπῶν ὀρνίθων), alcuni aggregati tra loro e separati da altri (τάς μὲν κατ' ἀγέλας οὔσας χωρὶς τῶν ἄλλων), altri invece a piccoli gruppi (τάς δὲ κατ' ὀλίγας) e altri ancora svolazzanti soli tra tutti dove capita (ἐνίας δὲ μόνας διὰ πασῶν ὅπῃ ἂν τύχῃσι πετομένους)» (197d5-10).

Il fatto che le due metafore siano anche qui da Socrate apertamente accostate rende legittimo il problema se il confronto tra le due immagini deve essere inteso come teso a proporre una sostituzione della prima metafora con la seconda oppure come teso a stabilire un paradigma a cui concorrono entrambe le immagini, attraverso la confluenza degli elementi di entrambe, attraverso un'integrazione reciproca⁷².

La menzione del disporsi degli uccelli in gruppi più o meno grandi e dello svolazzare di alcuni in mezzo agli altri sembra un elemento nuovo rispetto a quelli presenti nella metafora del blocco di cera, sebbene lì si faccia riferimento al disporsi delle impronte sul materiale ceroso: accavallate più o meno indistintamente oppure ben spaziate e definite. Ma nulla vieta di supporre che anche lì le impronte siano raggruppate secondo un prospetto in qualche modo ordinato.

Nell'immagine della voliera sono chiaramente individuabili tre classi:

- alcuni uccelli che volano a frotte, separatamente da altri;
- alcuni uccelli che volano in gruppetti poco numerosi;
- alcuni uccelli, solitari, che svolazzano di qua e di là, in mezzo agli uccelli degli altri due gruppi, dove capita.

Il raccogliersi degli uccelli in due gruppi di diverso numero e l'associarsi di un terzo tipo di uccelli solitari ora a un gruppo ora all'altro ha fatto pensare ad una sorta di tassonomia, espressione dell'interesse socratico per la *synagoge* e la *diairesis*, eredità socratica⁷³ in vero come tale non riconosciuta dalla maggior parte degli studiosi. Invece di riconoscere nella scoperta della tassonomia un progresso nella psicologia cognitiva di Socrate⁷⁴ e di vedere negli uccelli in volo disposti in gruppi progressivamente meno numerosi la raffigurazione di concetti ordinati in un prospetto gerarchico secondo la loro maggiore generalità, è opportuno, invece, accorciare la distanza tra Socrate-personaggio e Platone, leggendo in questa pagina l'interesse dell'Autore del *Teeteto* per i problemi del giudizio proposizionale e, in particolare, per quell'aspetto "casuale" dell'uso dei κοινά nel giudizio. Se gli uccelli solitari che svolazzano qua e là tra i due gruppi -per il loro essere in questo senso comuni ad entrambi- raffigurano i κοινά,⁷⁵ il problema nella metafora è rappresentato dallo svolazzare di questi ultimi uccelli «dove capita» tra gli altri insieme. Che giudizi formulerà mai un'anima che dialoga associando in maniera fortuita i κοινά agli altri elementi della proposizione?

Socrate spiega la metafora in 197e2-6, cercando di reimpostare grazie ad essa la terminologia biasimata appena poco prima: «Finché si è bambini, bisogna dire che questo recipiente è vuoto (παιδίων μὲν ὄντων φάναι χρὴ εἶναι τοῦτο τὸ ἀγγεῖον κενόν), ma al posto degli uccelli devi pensare le scienze (ἀντὶ δὲ τῶν ὀρνίθων ἐπιστήμας νοῆσαι). Quando uno sia entrato in possesso di una certa scienza e l'abbia rinchiusa nel recinto (ἦν δ' ἂν ἐπιστήμην κτησάμενος καθεύρξῃ εἰς τὸν περίβολον), bisogna dire che egli ha appreso o trovato l'oggetto di cui essa era la

⁷² Cfr. D. SEDLEY, *The midwife of Platonism...*cit., p.142.

⁷³ Cfr. *ivi*, p.143.

⁷⁴ Cfr. *ibidem*.

⁷⁵ Pur scorrendo in questi uccelli i *koinà*, Sedley non si accorge del problema della casualità del loro comportamento.

scienza (φάναι αὐτὸν μεμαθηκέναι ἢ ἡβηκέναι τὸ πρᾶγμα οὗ ἦν αὕτη ἡ ἐπιστήμη), e che questo è il sapere (καὶ τὸ ἐπίστασθαι τοῦτ' εἶναι)».

Un altro aspetto importante dell'immagine della voliera è la precisazione che essa è vuota quando si è bambini, precisazione che se applicata alla metafora del blocco di cera, fa di essa una *tabula rasa* in età infantile, precisazione che spazza via, in un solo colpo, ogni ipotesi che Platone abbia qui parlato di reminescenza, *anamnesis*, nei termini del *Menone*.

Stabilita l'ἐπιστήμη come il procacciarsi un uccello e rinchiuderlo in gabbia, resta problematico individuare il nome dell'afferrare e liberare gli uccelli in cattività: «Ebbene andare a caccia di nuovo della conoscenza che uno vuole, tra le altre, e prenderla e trattenerla e poi lasciarla andare di nuovo (τὸ τοῖνον πάλιν ἦν ἂν βούληται τῶν ἐπιστημῶν θηρεύειν καὶ λαβόντα ἴσχειν καὶ αὖθις ἀφίεναι), pensa tu di quali nomi debba avvalersi, se gli stessi di prima, quando egli si procacciò la conoscenza o se di altri (σκόπει τίνων δεῖται ὀνομάτων, εἴτε τῶν αὐτῶν ὧν τὸ πρῶτον ὅτε ἐκτᾶτο εἴτε ἑτέρων)» (198a1-4). La ricerca del nome dell'afferrare e liberare gli uccelli all'interno della voliera passa in secondo piano rispetto al tentativo di spiegare l'errore.

Socrate mette in chiaro questo problema, partendo dalla tecnica di cui dovrebbe fra l'altro intendersi il giovane matematico: l'aritmetica che viene intesa alla luce della metafora della voliera come la caccia di scienze di tutti i pari e i dispari: «Comprenderai più chiaramente ciò che intendo dire partendo di qui. C'è una tecnica che chiami aritmetica? (μαθήσῃ δ' ἐνθένδε σαφέστερον τί λέγω. ἀριθμητικὴν μὲν γὰρ λέγεις τέχνην;)» (198a4-5), «Supponi allora che essa sia una caccia di scienze di tutti i pari e i dispari (ταύτην δὴ ὑπόλαβε θήραν ἐπιστημῶν ἀρτίου τε καὶ περιττοῦ παντός)» (198a7-8).

Alla luce della nuova metafora, reimposta la terminologia: chi ha nelle sue mani le conoscenze dei numeri e le trasmette agli altri, insegna; chi le raccoglie impara; chi le ha in quanto le possiede entro quella gabbia diciamo che conosce: «con questa tecnica allora, credo, un uomo ha nelle sue mani le scienze dei numeri e le trasmette ad altri, colui che le trasmette (ταύτη δὴ οἶμαι τῇ τέχνῃ αὐτός τε ὑποχειρίους τὰς ἐπιστήμας τῶν ἀριθμῶν ἔχει καὶ ἄλλω παραδιδῶσιν ὁ παραδιδούς)» (198a10-b2). «E diciamo che quando le trasmette insegna e quando le riceve apprende, ma quando le ha, per il fatto di possederle in quella sua colombaia, sa (καὶ καλοῦμέν γε παραδιδόντα μὲν διδάσκειν, παραλαμβάνοντα δὲ μανθάνειν, ἔχοντα δὲ δὴ τῷ κεκτῆσθαι ἐν τῷ περιστερεῶνι ἐκεῖνῳ ἐπίστασθαι)» (198b4-6).

Socrate invita Teeteto a considerare il caso del perfetto aritmetico che, pur sapendo tutti i numeri, sembra che, nel calcolare tra sé e sé i numeri che ha in se stesso, o qualche altro degli oggetti esterni che hanno un numero, esamini ciò che sa come se non lo sapesse: «Il perfetto aritmetico non sa forse tutti i numeri? Nella sua anima, infatti, ci sono scienze di tutti i numeri (ἀριθμητικὸς γὰρ ὧν τελέως ἄλλο τι πάντας ἀριθμοὺς ἐπίσταται; πάντων γὰρ ἀριθμῶν εἰσιν αὐτῷ ἐν τῇ ψυχῇ ἐπιστήμαι). Un uomo simile potrà mai contare o da sé con se stesso i numeri che ha in sé o qualche altro degli oggetti esterni che hanno un numero? (ἢ οὖν ὁ τοιοῦτος ἀριθμοῖ ἂν ποτέ τι ἢ αὐτὸς πρὸς αὐτὸν αὐτὰ ἢ ἄλλο τι τῶν ἕξω ὅσα ἔχει ἀριθμόν;) Il contare porremo che non è altro che l'esaminare quanto venga a fare un certo numero (τὸ δὲ ἀριθμεῖν γε οὐκ ἄλλο τι θήσομεν τοῦ σκοπεῖσθαι πόσος τις ἀριθμὸς τυγχάνει ὧν). Pare allora che esamini ciò che sa come se non lo sapesse, colui che abbiamo ammesso che sa tutti i numeri. Credo che tu senta fare obiezioni di questo genere (ὁ ἄρα ἐπίσταται, σκοπούμενος φαίνεται ὡς οὐκ εἰδώς, ὃν ὡμολογήκαμεν ἅπαντα ἀριθμὸν εἰδέναι. ἀκούεις γὰρ πού τας τοιαύτας ἀμφισβητήσεις)». Teeteto ammette di aver sentito già fare obiezioni del genere.

Con l'esempio del perfetto aritmetico che, riflettendo sui calcoli, non conosce quello che conosce torna il vecchio dilemma sapere-non sapere, motivo ricorrente nel *Teeteto*. C'è un risvolto eristico della "temibile questione" del "sapere e non sapere contemporaneamente", coniugato

come “non sapere ciò che si sa”, su cui Socrate indugia a più riprese, a volte con malcelato sarcasmo, a volte compiacendosi del gioco. E c’è un aspetto terribilmente problematico del “sapere e non sapere contemporaneamente”, su cui Socrate indaga mascherando lo sconcerto con l’ironia e smorzando l’inquietudine con metafore che definisce poi immagini ridicole. E’ un aspetto che è afferente alla questione del falso e che presenta addirittura come l’altro corno di uno stesso dilemma: “o non esiste il falso o non si sa ciò che si sa”. La distinzione tra “possedere conoscenza” e “avere conoscenza” rende seria quella “temibile questione”: spiega quel “non sapere ciò che si sa” come il non avere attivo in mente un sapere che pure si possiede in potenza, virtualmente in memoria (197b8). Si può dare il caso che non si attivi un ricordo che nondimeno si ha in mente sopito, posto in serbo. Se Socrate si limitasse a questo, avrebbe adombrata la distinzione tra conoscenza in potenza e conoscenza in atto (che tanta fortuna avrà in Aristotele ma che ha i suoi antecedenti qui e nell’*Eutidemo*) e in certo senso avrebbe giustificato la dimenticanza. Ma Socrate intende illustrare la possibilità dell’opinione falsa e allora fa il caso di chi si propone di riafferrare quanto una volta appreso, alla stregua di chi vuole riagguantare una colomba a suo tempo cacciata, acchiappata, posta in una voliera e nella voliera allevata, ma introdotta la mano nella gabbia acciuffa un piccione al posto della colomba cercata. A dispetto dello spazio ristretto della voliera, la caccia per riafferrare la colomba, nella metafora di Socrate, appare più problematica della caccia fatta all’aperto per imprigionarla. Dopo una scarna indicazione della distinzione dei due tipi di caccia, gran parte della scena è dedicata alla ri-cattura della nozione svolazzante in cattività, lasciando sullo sfondo la presumibile fatica della ricerca da parte dell’anima della nozione in volo libera: «Noi dunque raffigurandoci dal possesso e dalla caccia delle colombe, diremo che questa caccia è duplice (οὐκοῦν ἡμεῖς ἀπεικάζοντες τῇ τῶν περιστερῶν κτήσει τε καὶ θήρᾳ ἐροῦμεν ὅτι διττὴ ἦν ἡ θήρᾳ), l’una di possedere per possedere (ἡ μὲν πρὶν ἐκτῆσθαι τοῦ κεκτηῆσθαι ἔνεκα), l’altra per chi ha già il possesso per prendere e avere nelle mani quello che possedeva da un pezzo (ἡ δὲ κεκτημένῳ τοῦ λαβεῖν καὶ ἔχειν ἐν ταῖς χερσὶν ἂν πάλαι ἐκέκτητο). E così, anche di quelle nozioni di cui uno aveva le conoscenze per averle imparate e dunque le conosceva (οὕτως δὲ καὶ ὧν πάλαι ἐπιστῆμαι ἦσαν αὐτῷ μαθόντι καὶ ἡπίστατο αὐτά), è possibile che queste nozioni egli le impari di nuovo riprendendo e tenendola ferma la conoscenza di ciascuna cosa (πάλιν ἔστι καταμανθάνειν ταῦτα ταῦτα ἀναλαμβάνοντα τὴν ἐπιστῆμην ἐκάστου καὶ ἴσχοντα) che già da un pezzo possedeva (ἦν ἐκέκτητο μὲν πάλαι), ma non aveva a portata di mano nel proprio pensiero (πρόχειρον δ’ οὐκ εἶχε τῇ διανοίᾳ;)).».

L’attenzione si concentra sull’errore di riconoscimento anziché sull’errore di conoscenza, caso che non viene contemplato. Il processo, a cui Socrate è qui interessato, è quello dell’anima che da sola si riappropria di quanto già posseduto, poco importa come procacciato: se ottenuto in una silenziosa e solitaria ricerca o se ricevuto da altri per trasmissione di conoscenze alla stregua del metaforico trasferimento di uccelli di mano in mano. Nessuna menzione di errore di conoscenza né come sbagliata acquisizione originaria personale né come malfatto passaggio interpersonale di nozioni. L’anima sa, ha afferrato, eppure non ha presente in mente quello che ha imparato: sa e non sa. E così nel richiamare alla memoria quanto appreso, l’anima impara nuovamente: non sa e sa. Socrate torna ad affilare le differenze e nel contempo ad aumentare le distanze. Poiché non si è stabilito altro nome per l’afferrare nuovamente l’uccello già nella voliera diverso dall’ “imparare”, l’aporia sapere-non sapere stenta a sciogliersi: «Proprio questo io chiedevo poco fa (τοῦτο δὲ ἄρτι ἡρώτων), come occorre che si avvalga delle parole per parlare su questi argomenti (ὅπως χρῆ τοῖς ὀνόμασι χρώμενον λέγειν περὶ αὐτῶν), quando l’aritmetico si appresta a fare calcoli (ὅταν ἀριθμῶν ἦ ὁ ἀριθμητικός) o il grammatico a leggere qualche passo (ἢ τι ἀναγνώσόμενος ὁ γραμματικός), se come sapendo si muove nuovamente in tale campo per apprendere per conto proprio quello che già sapeva? (ὥς ἐπιστάμενος ἄρα ἐν τῷ τοιούτῳ πάλιν ἔρχεται μαθησόμενος παρ’ ἑαυτοῦ ἂν ἐπίσταται;)).».

Teeteto riconosce che ciò è ben strano (ἀλλ' ἄτοπον, ὦ Σώκρατες) così come boccia («Ma anche questo è molto irragionevole», ἀλλὰ καὶ τοῦτ' ἄλογον) l'alternativa posta subito dopo da Socrate: «Diremo dunque che lui leggerà e conterà cosa che non conosce, pur avendogli riconosciuto che conosce tutte le lettere e tutti i numeri? (ἀλλ' ἂ οὐκ ἐπίσταται φῶμεν αὐτὸν ἀναγνώσεσθαι καὶ ἀριθμῆσιν, δεδωκότες αὐτῷ πάντα μὲν γράμματα πάντα δὲ ἀριθμὸν ἐπίστασθαι;)».

Abbinare l'esempio dell'aritmetico a quello del grammatico permette a Socrate di coprire il ventaglio di possibilità del sapere solo pensato al sapere pensato e percepito⁷⁶. L'immagine della voliera vale in tal modo anche per i casi di confronto tra sensazione e ricordo.

Nel momento in cui la metafora della voliera consegna la sua spiegazione dell'opinione falsa, gli elementi lasciati in secondo piano (la ricerca del nome dell'afferrare e liberare gli uccelli all'interno della gabbia, l'indistinzione tra imparare e conoscere) e il dilemma sapere-non sapere tornano a ripresentarsi: «Vuoi dunque che diciamo che a noi nulla importa delle parole (βούλει οὖν λέγωμεν ὅτι τῶν μὲν ὀνομάτων οὐδὲν ἡμῖν μέλει), e che uno trascini a piacimento il "conoscere" e l'"imparare" (ὅπη τις χαίρει ἔλκων τὸ ἐπίστασθαι καὶ μανθάνειν), ma poiché abbiamo stabilito che una cosa è possedere la conoscenza (ἐπειδὴ δὲ ὠρισάμεθα ἕτερον μὲν τι τὸ κεκτήσθαι τὴν ἐπιστήμην), un'altra averla (ἕτερον δὲ τὸ ἔχειν), diciamo invece che è impossibile che uno non possieda quel che possiede (ὁ μὲν τις ἔκτεται μὴ κεκτήσθαι ἀδύνατόν φαμεν εἶναι), e altrettanto che mai possa accadere che uno non sappia quello che sa (ὥστε οὐδέποτε συμβαίνει ὁ τις οἶδεν μὴ εἰδέναι), e d'altra parte può darsi che uno prenda opinione falsa proprio su questo? (ψευδῇ μέντοι δόξαν οἷόν τ' εἶναι περὶ αὐτοῦ λαβεῖν;) è possibile invece che uno non abbia conoscenza proprio di questo che sa (μὴ γὰρ ἔχειν τὴν ἐπιστήμην τούτου οἷόν τε), ma di un'altra cosa invece di questa (ἀλλ' ἑτέραν ἀντ' ἐκείνης), quando, andando a caccia di una qualche conoscenza e volando esse qua e là ne afferri, sbagliando, una al posto dell'altra (ὅταν θηρεύων τινὰ πού ποτ' ἐπιστήμην διαπετομένων ἀνθ' ἑτέρας ἑτέραν ἀμαρτῶν λάβῃ), e allora si diede a pensare che l'undici fosse dodici (τότε ἄρα τὰ ἑνδεκα δώδεκα ὡήθη εἶναι) e prese la conoscenza dell'undici invece di quella del dodici, la colombella che volava entro lui stesso invece della colomba (τὴν τῶν ἑνδεκα ἐπιστήμην ἀντὶ τῆς τῶν δώδεκα λαβὼν τὴν ἐν ἑαυτῷ οἷον φάτταν ἀντὶ περιστερᾶς)».

Opinare il falso si configurerebbe in tal modo come afferrare la conoscenza dell'undici al posto della conoscenza del dodici, come uno scambio fortuito di piccione e colomba.

L'opinione vera si profila invece come un riuscire «a prendere la conoscenza che vuole prendere» («quando invece afferra quella che cerca di afferrare, allora non sbaglia e opina le cose che sono, ed è così che esistono opinione vera e opinione falsa e che di quelle intollerabili difficoltà di prima non ne abbiamo neppure una tra i piedi?», ὅταν δέ γε ἦν ἐπιχειρεῖ λαβεῖν λάβῃ, ἀψευδεῖν τε καὶ τὰ ὄντα δοξάζειν τότε, καὶ οὕτω δὴ εἶναι ἀληθῆ τε καὶ ψευδῆ δόξαν, καὶ ὦν ἐν τοῖς πρόσθεν ἐδυσχεραίνομεν οὐδὲν ἐμποδὼν γίγνεσθαι;).

Trovate l'opinione falsa e quella vera, ci si sarebbe anche sbarazzati della difficoltà di sapere e di non sapere: «E in tal modo ci siamo liberati dall'ipotesi che gli uomini non conoscano quel che conoscono; e in nessun modo ancora può accadere che noi non possediamo quel che possediamo, sia che di una certa cosa si opini il falso, sia che non si opini il falso (καὶ γὰρ τοῦ μὲν ἂ ἐπίστανται μὴ ἐπίστασθαι ἀπηλλάγμεθα· ἂ γὰρ κεκτήμεθα μὴ κεκτήσθαι οὐδαμοῦ ἐτι συμβαίνει, οὔτε ψευθεῖσιν οὐτε μή)».

Il paradosso è evidente. E Socrate non manca di rilevarlo: «ma mi pare che un altro scoglio, più duro di questo, si intraveda con chiarezza (δεινότερον μέντοι πάθος ἄλλο παραφαίνεσθαι μοι δοκεῖ)», «se lo scambio delle conoscenze potrà mai diventare falsa opinione (εἰ ἡ τῶν ἐπιστημῶν μεταλλαγὴ ψευδῆς γενήσεται ποτε δόξα)».

⁷⁶ Cfr. *contra* A.M. IOPPOLO, *op.cit.*, p.LIV.

In 199d-8 Socrate muove tre obiezioni:

- i) in primo luogo l'ignorare da parte di chi ha scienza di qualcosa questa cosa stessa, non per ignoranza, ma per la sua stessa scienza (πρῶτον μὲν τό τινος ἔχοντα ἐπιστήμην τοῦτο αὐτὸ ἀγνοεῖν, μὴ ἀγνωμοσύνη ἀλλὰ τῇ ἐαυτοῦ ἐπιστήμῃ),
- ii) in secondo luogo l'opinare che questa cosa sia un'altra e un'altra questa; come può non essere altamente assurdo che, pur essendo presente la scienza, l'anima non conosca nulla e ignori tutto? (ἔπειτα ἕτερον αὖ τοῦτο δοξάζειν, τὸ δ' ἕτερον τοῦτο, πῶς οὐ πολλὰ ἀλογία, ἐπιστήμης παραγενομένης γινῶναι μὲν τὴν ψυχὴν μηδὲν, ἀγνοῆσαι δὲ πάντα;)
- iii) partendo da questo ragionamento nulla impedisce che anche l'ignoranza con la sua presenza faccia conoscere qualcosa e la cecità faccia vedere, se appunto anche la scienza farà ignorare a qualcuno (ἐκ γὰρ τούτου τοῦ λόγου κωλύει οὐδὲν καὶ ἀγνοῖαν παραγενομένην γινῶναι τι ποιῆσαι καὶ τυφλότητα ἰδεῖν, εἴπερ καὶ ἐπιστήμη ἀγνοῆσαι ποτέ τινα ποιήσει).

Tutti e tre i punti convergono nel rilevare che si verrebbe a dare il caso che gli opposti generino opposti, che la conoscenza faccia sbagliare e l'ignoranza faccia conoscere, il che è assurdo.

Teeteto prova a rimediare, obiettando che forse non si è fatto bene a supporre che gli uccelli fossero soltanto scienze. Secondo il giovane matematico occorre immaginare che nell'anima volassero insieme anche le non conoscenze e che colui che va a caccia afferrando ora una conoscenza, ora una non conoscenza, a proposito dello stesso oggetto, per la non scienza opina il falso, per la scienza, invece, il vero⁷⁷.

Socrate fa notare che colui che prende la non conoscenza e, in tal modo, opina il falso (ὁ δὲ δὴ τὴν ἀνεπιστημοσύνην λαβὼν ψευδῇ μὲν, φῆς, δοξάζει) non penserà di opinare falso (οὐ δὴπου καὶ ἡγήσεται γε ψευδῇ δοξάζειν), anzi riterrà di opinare il vero e si troverà nella condizione di uno che sa bene quello su cui si è ingannato (ἀλλ' ἀληθῇ γε, καὶ ὡς εἰδὼς διακεῖσεται περὶ ὧν ἔψευσται); penserà di avere una conoscenza per esserne andato a caccia, e non una non conoscenza (ἐπιστήμην ἄρα οἰήσεται τεθρευκῶς ἔχειν ἀλλ' οὐκ ἀνεπιστημοσύνην). Chi commette l'errore non è pertanto consapevole di opinare il falso. Anzi, sarà convinto di essere nel vero, dal momento che l'anima, nel suo dialogo interiore, non può mentire a se stessa.

Per bocca del solito molesto e ironico contestatore, Socrate denuncia che l'indagine ha fatto un lungo giro per ricadere nei casi già analizzati, rischiare di innescare un processo all'infinito, e dimostrare che non correttamente ci si è messi alla ricerca prima della falsa opinione che della conoscenza.

In realtà, l'analisi sull'opinione falsa non si chiude con un totale fallimento. L'esame ha registrato una concessione importante, per quanto minima, nella discussione sul falso. La metafora del blocco di cera ha messo in campo αἴσθησις, δόξα, διάνοια, μάθησις, μνήμη, ha spiegato le relazioni tra queste, e lo ha fatto anche andando a recuperare e a far funzionare quanto meritava di essere allevato dopo l'esame della levatrice delle risposte di Teeteto. Anche se la metafora ha ammesso e spiegato un solo tipo di opinione falsa, ha comunque posto la differenza tra opinione vera e opinione falsa.

8. Opinione vera e *episteme* sul banco dei giurati (200e-201c)

Dopo tredici pagine di "tortura" e di "travaglio" dell'anima sull'opinione falsa, al nuovo invito di Socrate di provare a definire ἐπιστήμη, per contraddirsi il meno possibile, Teeteto non vede motivo di sostituire la sua risposta di 187b6 con un'altra o di ritrattarla in qualche modo: «non so dire nient'altro». Conferma in 200e3 che l'opinione vera è ἐπιστήμη (ἀληθῇ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι),

⁷⁷ Cfr. l'ipotesi della terza via epistemologica di M. BURNYEAT, *The Theaetetus...*cit., *passim*.

aggiungendo solo che «1) l'opinare il vero è senza errore, mi pare, e 2) ciò che ne deriva è tutto bello e buono (τὴν ἀναμάρτητόν γέ ποῦ ἔστιν τὸ δοξάζειν ἀληθῆ, καὶ τὰ ὑπ' αὐτοῦ γιγνόμενα πάντα καλὰ καὶ ἀγαθὰ γίγνεται)».

La prima osservazione non aggiunge in realtà niente di nuovo: alla candidata di turno che definisce ἐπιστήμη (prima *aisthesis*, ora *alethes doxa*) viene richiesta la solita condizione di essere senza errore, con la piccola variante che il termine adoperato non è *apseudes* come in 152c5 e 160d1, ma è ἀναμάρτητον già impiegato da Socrate in 146a4 a proposito del gioco a palla, a cui metaforicamente vengono sfidati Teeteto e Teodoro.

La seconda osservazione è, invece, più problematica: Teeteto non sta esprimendo un giudizio sull'opinione vera come ha fatto Socrate in 194c quando ha detto: «opinare il vero è bello, opinare il falso è brutto». Il giovane matematico intende riferirsi a quanto *deriva* da opinione vera: è quanto si genera da opinione vera che è detto bello e buono. Ma cosa viene da opinione vera?

Se Teeteto ha in mente le azioni, è lecito un confronto con *Menone* 96d-97c e, in particolare, con l'affermazione socratica in 96e1-5: «Non solo se fatte sotto il governo della scienza le azioni umane riescono bene, ma anche se compiute sotto altra direzione», che preciserà poco dopo essere l'opinione vera (97b-c). *Orthes doxa* guida correttamente le azioni come *episteme*. All'atto pratico guida correttamente a Larissa sia chi ha un'opinione vera della via da percorrere sia chi ne ha conoscenza: entrambi conseguono lo stesso risultato, raggiungendo lo stesso luogo.

E' interessante mettere in rilievo quali elementi Socrate fa intervenire nell'argomentazione: «Se uno conoscendo la via per Larissa, o qualsiasi altra via, vi andasse e facesse da guida ad altri, li guiderebbe rettamente?» (97a9-11), «e se un altro, senza esserci mai stato e senza conoscere la via, ne avesse una retta opinione, non guiderebbe correttamente anche in questo modo?» (97b1-3). Alle due domande Menone risponde con le stesse parole: «senza dubbio» (97a12; 97b4).

Dal testo emerge che all'opinione retta della via che conduce a Larissa non contribuisce l'esperienza diretta di chi fa da guida: a Larissa la guida non vi ha mai messo piede, non ci è mai andata, eppure è in grado di fare strada correttamente, né meglio né peggio di chi ne ha conoscenza, senza avere lui stesso conoscenza⁷⁸. Alla base dell'opinione vera può non esserci la propria esperienza.

Dal testo si può ricavare, per contro, che alla conoscenza della via che conduce a Larissa contribuisce l'aver percorso personalmente quella strada, l'esserci andato. Alla base di *episteme* può esserci anche la propria esperienza. Chi ha in mente una certa lettura dell'epistemologia platonica, dal *Fedone* al *Repubblica*, si ritrova tra le mani qui nel *Menone* un Socrate che rispetto a quei dialoghi ammette la sconcertante possibilità della conoscenza di un fatto particolare (nello specifico la via per Larissa, laddove si parlava, invece, di *episteme* degli intellegibili) e lascia intendere che l'esperienza diretta di quel fatto sia quanto meno una componente della conoscenza.

Dal *Menone* si ricava che chi ha *orthes doxa* della via per Larissa non ha *episteme*, ma non si trova nella condizione di chi tira a indovinare sul percorso da seguire. Chi ha *orthes doxa* non arriva a destinazione per caso, non si ritrova a Larissa fortuitamente: «Ciò che è dovuto alla fortuna, al caso non è affatto frutto di umana direzione, mentre due sono i principi mediante cui l'uomo è padrone/guida delle proprie azioni, l'opinione vera e la scienza» (99a). Chi ha l'opinione retta della via per Larissa è quindi nella condizione di chi ha informazioni attendibili tali da riuscire a trovare correttamente la strada, è in possesso di dati veri (!) senza esserne personalmente la fonte. E' nella condizione di chi pensa il vero, ma non ne ha intelligenza: «E finché avrà una retta opinione di ciò di cui altri ha scienza, credendo (di essere nel) il vero, ma senza averne intelligenza (), non sarà

⁷⁸ Nella *Repubblica*, in 506c, coloro che hanno una vera opinione su qualcosa, ma sono sprovvisti di intelletto, non presentano alcuna differenza da ciechi che camminano dritto/correttamente per una strada.

una guida peggiore dell'altro che ne ha intelligenza. [...] L'opinione vera, dunque, relativamente alla rettitudine dell'azione, non dirige meno bene dell'intelligenza».

Nel *Menone*, almeno in altre quattro occasioni (97c4-5; 97c9-10; 98b7-9; 98c1-3), per bocca di Socrate, Platone sostiene che all'atto pratico la retta opinione non è da meno della scienza:

- 1) «l'opinione retta non è meno utile della scienza» (97c4-5);
- 2) «che intendi dire? chi abbia sempre opinione retta non riuscirà sempre, almeno finché conservi tale opinione?» (97c9-10);
- 3) «non solo, ma non è anche giusto sostenere che l'opinione vera non è da meno della scienza nel dirigere le nostre singole azioni?» (98b7-9);
- 4) «la retta opinione, dunque, non ha meno valore e non è meno utile della scienza rispetto alle azioni; né chi abbia retta opinione è inferiore a chi abbia scienza» (98c1-3).

La seconda osservazione socratica riportata (97c9-10) "corregge" la distinzione poco prima tracciata da Menone secondo cui chi possiede scienza riesce sempre, mentre chi non ha se non retta opinione ora riesce ora no (cfr. 97c6-8).

Tutte queste osservazioni sono disposte in modo tale da bilanciare la distinzione tra opinione retta e scienza, sottolineata con una forza alquanto insolita nei dialoghi con esito aporetico, attraverso una curiosa professione di "sapienza" da parte di Socrate: «In realtà io stesso parlo non come uno che sa ma come uno che procede per via di congetture. Ad ogni modo, che scienza e retta opinione siano diverse non mi sembra di saperlo solo congetturalmente; anzi, se pur vi è qualcosa che credo di sapere (e credo proprio di saperne poche), questa porrei in primo piano tra le cose che so» (98b1-5).

La differenza tra opinione retta e *episteme* viene illustrata a Menone ricorrendo all'immagine delle mitiche statue di Dedalo, Come le statue di Dedalo, se non vengono legate, fuggono e non sono un grande affare, se vengono legate, invece, restano fisse e sono cosa di gran valore, così le opinioni vere, a meno che non si incatenino con un ragionamento sulla causa, tendono a non rimanere per lungo tempo, fuggono via dall'anima e non hanno un gran valore, mentre, finché restano, sono cose belle, capaci di realizzare tutto il bene possibile.

La differenza tra *orthes doxa* e *episteme* posta in linea di principio viene bilanciata da Platone con un riscontro pratico: entrambe guidano rettamente le azioni. La differenza tra opinione retta/vera e *episteme* affermata in via di principio si riduce "nei fatti" fino quasi ad annullarsi⁷⁹.

Anche quando, tirando le fila del ragionamento condotto con Menone, Socrate torna a distinguere opinione retta e scienza, definendole "due principi", ribadisce a chiare lettere che entrambe hanno la capacità di condurre l'uomo verso azioni rette e sono le sole guide di cui l'uomo possa disporre per agire rettamente: «Abbiamo convenuto infine che due sole cose hanno la capacità di indirizzarci bene, l'opinione vera e la scienza, possedendo le quali l'uomo si conduce rettamente» (99a1 sgg.).

Nel *Teeteto*, in risposta alle osservazioni del giovane matematico in 200e3 sull'identificazione di *episteme* e *doxa* e su ciò che bello e buono deriva da opinione vera, Socrate cita un proverbio: «la guida nell'attraversamento del fiume, Teeteto, diceva che la cosa stessa l'avrebbe mostrato (ὁ τὸν ποταμὸν καθηγούμενος, ὃ Θεαίτητε, ἔφη ἄρα δείξειν αὐτό). Così anche qui, se procediamo nell'indagine, forse ciò che cerchiamo venendoci tra i piedi si mostrerà da sé; ma se restiamo fermi, nulla si chiarirà (καὶ τοῦτο ἐὰν ἴοντες ἐρευνῶμεν, τάχ' ἂν ἐμπόδιον γενόμενον αὐτὸ φήνειεν τὸ ζητούμενον, μένουσι δὲ δῆλον οὐδέν)».

Come la guida del proverbio sostiene che sarà evidente quanto è profondo il fiume mentre lo si guada, così Socrate indica che c'è un' "evidenza" che consente di misurare quanto opinione

⁷⁹ Una conferma di un bilanciamento della professata differenza tra opinione vera e *episteme* potrebbe dedursi anche da *Simposio* 202a-204b.

vera possa essere identificata con *episteme*, sia senza errore e da essa derivino cose belle e buone. Quale sia questa “evidenza” lo rivelerà l’indagine che Socrate si appresta a fare: l’immagine del fiume da guardare e della guida, che avrà contestualmente anche indicato il percorso, lascerà presto il posto all’immagine del tribunale e della verità che in certe condizioni vi si può stabilire.

Con una mossa inaspettata, Socrate decide di tagliar corto, prevedendo che l’indagine sarà breve (οὐκοῦν τοῦτό γε βραχείας σκέψεως) perché c’è tutta una «tecnica» che indica che l’opinione vera non è scienza (τέχνη γάρ σοι ὅλη σημαίνει μὴ εἶναι ἐπιστήμην αὐτό). La «tecnica» a cui Socrate si riferisce è indicata però a partire da quelli che ne fanno uso, con un tono marcatamente sarcastico: «Quella di coloro che sono i più grandi in fatto di sapienza (ἡ τῶν μεγίστων εἰς σοφίαν): quelli che chiamano retori e oratori forensi (οὓς δὴ καλοῦσιν ῥήτορας τε καὶ δικανικούς). Essi con la loro tecnica persuadono (οὔτοι γάρ που τῇ ἑαυτῶν τέχνῃ πείθουσιν), non insegnando (οὐ διδάσκοντες), ma facendo in modo che altri opinino le cose che essi vogliono (ἀλλὰ δοξάζειν ποιοῦντες ἃ ἂν βούλωνται)».

Carattere distintivo della «tecnica» che adoperano questi retori e giureconsulti è la metodologia persuasiva capace di indurre altri a pensare ciò che essi vogliono. I retori e gli oratori forensi mettono in atto una persuasione che non insegna, ma spinge gli ascoltatori a opinare ciò che essi si propongono, vero o falso che sia. Persuadono, senza istruire. Il fatto che questi “massimi” sapienti non istruiscano implica che la loro persuasione non produce conoscenza. Tra le righe resta nascosta la possibilità dell’esistenza di un altro tipo di persuasione, capace di generare conoscenza, messa in atto da chi insegna. Il contrasto messo in rilievo da Socrate non sarebbe in questo caso tra persuasione e insegnamento, ma tra la persuasione tesa a indurre altri a pensare ciò che questi “massimi” sapienti vogliono da un lato e dall’altro la persuasione di chi insegna.

Questa distinzione appena abbozzata nel *Teeteto* è in accordo con quella chiaramente tracciata in *Gorgia* 454e-455a, dove Socrate ravvisa due specie di persuasione: una persuasione ottenuta attraverso l’insegnamento e una persuasione ottenuta attraverso la psicagogia. Socrate sta definendo con *Gorgia* la tecnica retorica intorno a quali cose persuada e ha appena affermato che

- 1) «credenza e *episteme* non sono la stessa cosa»; ma
- 2) «tanto coloro che sanno, quanto coloro che credono, sono persuasi».

Credenza e conoscenza non si identificano, ma hanno in comune la persuasione. A monte di *episteme*, così come a monte di *pistis*, c’è una forma di persuasione. Chi sa, è stato persuaso a sapere quanto sa; chi crede, è stato persuaso a credere quanto crede.

Anche nel *Gorgia* la retorica si pone dal lato della persuasione volta al convincimento, dal lato della *pistis*, non dal lato della persuasione tesa all’insegnamento, non dal lato dell’*episteme*: «La retorica, dunque, a quanto pare, è sul giusto e sull’ingiusto, fattrice di persuasione fondata sul credere⁸⁰ e non di persuasione fondata sull’insegnamento». Alla retorica non appartiene il legame tra persuasione e insegnamento, tra insegnamento e conoscenza. Conseguentemente il retore non potrà essere definito certo un maestro: «Neppure il retore, dunque, è maestro nei tribunali e nelle altre pubbliche riunioni per ciò che riguarda il giusto e l’ingiusto, ma suggerisce solo una certa credenza». Poi Socrate sfodera altri motivi che rendono impossibile definire il retore un maestro: «D’altra parte in sì breve tempo, non potrebbe certo veramente istruire tanta grande massa di gente su tanto alte questioni». Le condizioni che governano la relazione tra i retori e i loro ascoltatori sono subordinate alla limitazione del tempo. Il retore deve trattare argomenti di alto valore e deve farlo in un breve lasso di tempo. Inoltre deve rivolgersi a un gran numero di gente indiscriminatamente, alla massa, non alle singole anime, individuo per individuo. Per gli strumenti di cui si avvale (persuasione volta al convincimento), il retore non insegna. Nelle condizioni in cui opera e per la strategia persuasiva che adotta (tempo limitato per dibattere

⁸⁰ *Pistis* con il significato di opinione cfr. *Tim.* 20c. *Pistis* parte dell’opinione cfr. *Rep.* 511e.

questioni di alto valore e per persuadere indiscriminatamente tanta gente), il retore non potrebbe mai insegnare⁸¹.

Nel *Teeteto*, per escludere che quei “massimi” sapienti siano capaci di insegnare, Socrate supporta il suo ragionamento in 210a-b offrendo un’alternativa dal tono sarcastico: «O tu credi che ci siano maestri così abili (ἢ σὺ οἶει δεινούς τινας οὕτω διδασκάλους εἶναι) che a coloro che non ebbero alcuni presenti quando furono derubati dei loro averi o subirono qualche altra violenza (ὥστε οἷς μὴ παρεγένοντο τινες ἀποστερουμένοις χρήματα ἢ τι ἄλλο βιάζομενοις), a costoro siano capaci, nel poco tempo consentito dall’acqua nella clessidra, di insegnare adeguatamente la verità dei fatti? (τούτοις δύνασθαι πρὸς ὕδωρ σμικρὸν διδάξαι ἱκανῶς τῶν γενομένων τὴν ἀλήθειαν;)».

Socrate non sta opponendo persuasione a insegnamento in generale, ma sta puntando il dito su quella specie di «tecnica» esercitata da alcuni che pretendono di essere «maestri» in contesti fortemente condizionati da limiti temporali imposti da una clessidra e dall’obiettivo da perseguire: dalla vittoria da aggiudicarsi più che dalla verità da appurare. Il contesto è chiaramente quello del tribunale, ma nulla vieta di pensare che Socrate estenda il discorso anche agli agoni verbali.

Il ragionamento di Socrate parte quindi

- 1) da quella specie di «tecnica» in possesso dei retori e degli oratori forensi che li rende capaci di persuadere
- 2) non istruendo,
- 3) ma facendo opinare quello che vogliono (vero o falso che sia).

L’argomento prevede la disgiuntiva:

- dj) si può persuadere o (2’) istruendo o (3) facendo opinare.

Viene avvallata (3) presentando (2’) come un’alternativa assurda, come un’iperbole, sotto forma di domanda, tesa a esprimere tutto il distacco amaro di Socrate, tesa a evidenziare la sproporzione tra quanto detto e quanto avviene normalmente nei tribunali o comunque in tutti quei luoghi dove regna la parola retorica misurata dalla clessidra e calibrata per la vittoria:

ci possono mai essere

- i) dei maestri tanto abili da insegnare adeguatamente la verità dell’accaduto,
- ii) nel breve tempo concesso dalla clessidra,
- iii) a coloro che non ebbero alcuni presenti mentre furono frodati dei loro averi o furono costretti a subire altra violenza? (201a9-b3)

I retori e gli oratori forensi persuadono facendo opinare quello che vogliono, vero o falso che sia, ma non persuadono insegnando la verità, perché altrimenti dovrebbero essere dei maestri tanto abili da riuscire a soddisfare contemporaneamente le tre condizioni i), ii), iii).

L’alternativa posta da Socrate ἢ σὺ οἶει δεινούς τινας οὕτω διδασκάλους εἶναι ὥστε ...δύνασθαι ...διδάξαι ἱκανῶς ... ha un tono sarcastico che è in linea con l’epiteto (i “massimi” sapienti) con cui i retori sono introdotti. La proposizione consecutiva ὥστε ...δύνασθαι ...διδάξαι ἱκανῶς ... riporta una conseguenza che non è considerata reale perché non è espressa con l’indicativo: il fatto che è espressa con l’infinito rivela che la conseguenza è considerata possibile, soltanto pensata e non controllata nel suo effettuarsi. La proposizione consecutiva è introdotta da ὥστε in correlazione con οὕτω, presente nella reggente, che enfatizza l’aggettivo δεινούς, aggettivo già adoperato (e con lo stesso sapore acre con cui è stato impiegato nella digressione di 172c-177c) in 173b3 proprio in riferimento ai retori. Ha qualcosa di sospetto anche l’avverbio ἱκανῶς, che carica oltremodo un’operazione già di per sé difficile quale l’insegnamento nientemeno della verità degli avvenimenti: se mai quei “massimi” sapienti fossero capaci di insegnarla -e non lo sono, non possono esserlo- dovrebbero insegnarla in modo adeguato, senza compromessi né mezze misure.

⁸¹ Cfr. *Politico* 304c.

Socrate non intende spezzare la relazione tra insegnamento e conoscenza così come non intende spezzarla nel *Menone*⁸²; non intende spezzare la relazione tra persuasione e insegnamento, così come non intende spezzarla nel *Gorgia*. Socrate intende indurre Teeteto a porre al di fuori di queste relazioni la “tecnica” retorica. Socrate lascia aperta la possibilità che si dia persuasione volta all’insegnamento di conoscenze, ma non intende concederla al retore. Una persuasione volta all’insegnamento di conoscenze potrà avere luogo e trovare condizioni appropriate, ma per altra mano, al di fuori dei tribunali, in altri contesti. Si può insegnare la verità, anche di eventi particolari, dove non c’è costrizione di tempo, dove non regna spirito di contesa agonale, dove con tutta calma si può discutere concedendosi digressioni e rivoltando i ragionamenti da ogni parte, torturandoli con esercizi che ne sagginano la tenuta. La condizione ii) riprende il tema del poco tempo a disposizione nei tribunali e in tutti quei luoghi della parola retorica della digressione in 172c-177c e si contrappone al tema ricorrente della necessità di non avere fretta nelle discussioni tra Socrate e i due matematici. La condizione i) ruota intorno al verbo διδάσκειν e al suo ruolo nell’argomento, che la maggior parte degli interpreti legge in contrasto con persuadere, laddove ne va invece colta la relazione: si può πείθειν per διδάσκειν, così come si può πείθειν per indurre a δοξάζειν. Nessun problema che oggetto di insegnamento quanto di convincimento possa essere un fatto particolare, così come nel *Menone* c’è sia *episteme* che opinione della via per Larissa. La condizione iii) crea più di qualche sconcerto perché fa pesare sui destinatari dell’operato dei retori la loro assenza alla scena del crimine. Che c’è di strano nel fatto che i retori debbano rivolgersi a giurati che non furono presenti ai fatti su cui devono emettere un verdetto? Perché Socrate mette in rilievo un dato di fatto che normalmente si verifica nei tribunali, ovvero che a dovere essere persuasi in poco tempo sulla verità di certi fatti sono giurati che non furono presenti quando altri furono derubati o subirono altro tipo di misfatto?

Eppure questa particolare condizione dei giurati non è trascurabile se viene sottolineata da Socrate ancora una volta nella battuta in 201b-c: «Quando dei giudici dunque siano stati persuasi giustamente di cose che soltanto chi le ha viste può sapere (οὐκοῦν ὅταν δικαίως πεισθῶσιν δικασταὶ περὶ ὧν ἰδόντι μόνον ἔστιν εἰδέναι), altrimenti no (ἄλλως δὲ μή), in questo caso giudicando essi di queste cose in base a ciò che sentono dire (ταῦτα τότε ἐξ ἀκοῆς κρίνοντες) e assumendo un’opinione vera (ἀληθῆ δόξαν λαβόντες), hanno giudicato senza scienza (ἄνευ ἐπιστήμης ἔκριναν), pur essendo rettamente persuasi (ὀρθὰ πεισθέντες), se appunto hanno giudicato bene? (εἴπερ εὖ ἐδίκασαν);».

La battuta in 201b-c sposta l’attenzione sui destinatari dell’operato dei retori, sui giurati, mentre la battuta in 201a-b la focalizza sui retori: in entrambe, però, Socrate indaga le condizioni che governano la relazione persuasiva tra i retori e i giurati assenti alla scena del crimine, in 200a8-b2 e ancora più enfaticamente in 200b7-9, menziona insieme la strategia persuasiva e la condizione del testimone oculare.

Il fatto che Socrate faccia due volte allusione alla condizione del testimone oculare rende improbabile che essa sia un elemento accessorio, superfluo, nell’argomento. Se si sopprimesse dalle battute di Socrate la doppia allusione alla testimonianza oculare, resterebbe unicamente la possibilità della persuasione e Teeteto potrebbe ancora avanzare l’ipotesi che i giudici sono in grado di conoscere perché sono stati essi stessi testimoni oculari⁸³. Nulla vieta in linea di principio,

⁸² Cfr. *Menone* 87c2-3.

⁸³ Cfr. J.S. STRAMEL, *A New Verdict on the ‘Jury Passage’: Theaetetus 201a-c* in “Ancient Philosophy” 9, 1989, pp.1-14. Sull’argomento anche J. BARNES, *Socrates and the Jury: Paradoxes in Plato’s Distinction between Knowledge and True Belief* in “Proceeding of the Aristotelian Society” 1980, suppl.v.54, pp.193-206; M.F. BURNYEAT, *Socrates and the Jury: Paradoxes in Plato’s Distinction between Knowledge and True Belief* in

o nella legge ateniese, che un giurato possa essere stato un testimone oculare. Il giudice in teoria potrebbe giudicare sulla base di ciò che ha visto, sulla base della propria sensazione: questo non fa di *aisthesis episteme*. La possibilità che il giudice possa egli stesso essere un testimone oculare non è in contrasto con il risultato della prima parte del *Teeteto*: la sensazione del testimone oculare non è *tout court* conoscenza, come Socrate ha avuto modo di dimostrare a Teeteto, ma in alcune condizioni è una condizione necessaria ma non sufficiente per essere conoscenza.

Senza i dati forniti dalla loro vista, i giudici sono privi della fonte primaria di informazioni sulla realtà su cui sono chiamati ad esercitare il loro giudizio, a pronunciare un verdetto. L'esperienza diretta dei fatti da parte del testimone oculare concorre alla loro conoscenza (ma non l'esaurisce). Gli eventi particolari a cui si trova ad assistere il testimone oculare, furti o altre violenze, sono oggetti di conoscenza, così come la via che conduce a Larissa è oggetto di conoscenza del *Menone*. Il fatto che i giudici non hanno assistito personalmente ai fatti, non hanno visto con i propri occhi il furto, li pone sullo stesso piano di chi ha l'opinione vera della via che conduce a Larissa senza esserci stato eppure è in grado di giungervi correttamente. Hanno un'opinione vera che non è basata sulla percezione degli eventi, ma su quanto gli viene riferito dai retori. Hanno un'opinione vera accompagnata da *logos*. Questa possibilità introduce la quarta risposta di Teeteto (RT4)⁸⁴.

Socrate taglia corto: «Ma, caro amico, se l'opinione vera -anche nei tribunali- e la scienza fossero la stessa cosa (οὐκ ἄν, ὦ φίλε, εἴ γε ταῦτόν ἦν δόξα τε ἀληθής _ καὶ δικαστήρια _ καὶ ἐπιστήμη), un giudice, anche il più eminente, senza la scienza non potrebbe mai opinare rettamente (ὀρθά ποτ' ἂν δικαστῆς ἄκρος ἐδόξαζεν ἄνευ ἐπιστήμης). Ora invece sembra che esse siano diverse l'una dall'altra (νῦν δὲ ἔοικεν ἄλλο τι ἐκάτερον εἶναι)».

Si può conoscere o perché persuasi-istruiti o perché testimoni oculari: l'una o l'altra condizione non esaurisce la conoscenza. Essere persuasi-istruiti o essere testimoni oculari sono condizioni disgiuntive necessarie ma non sufficienti per la conoscenza. *Episteme* anche di un fatto particolare può essere oggetto di persuasione-insegnamento o può essere frutto di giudizio basato su testimonianza dei sensi e su loro ricordo. Opinione vera di un fatto particolare può essere

"Proceeding of the Aristotelian Society" 1980, suppl.v.54, pp.173-191; F.A. LEWIS, *Knowledge and the Eyewitness: Plato Theaetetus 201a-c* in "Canadian Journal of Philosophy" vol.XI, n.2, June 1981, pp.185-197.

⁸⁴ L'analisi della quarta risposta di Teeteto non viene affrontata nel dettaglio nel corso di questo studio, perché l'oggetto della ricerca è il problema del falso, che trova una seppure limitata soluzione prima dell'ultima definizione di *episteme* del giovane matematico. Per i problemi che solleva l'ultima risposta di Teeteto cfr. W. HICKEN, *The Character and Provenance of Socrates' 'Dream' in the Theaetetus* in "Phronesis" 1958, pp.126-145; H. MEYERHOFF, *Socrates' 'Dream' in the Theaetetus* in "Classical Quarterly" 1958, pp.131-138; J.H. LESH, *ΓΝΩΣΙΣ and ΕΠΙΣΤΗΜΗ in Socrates' Dream in the Theaetetus* in "Journal of Hellenic Studies" 1969, pp.72-78; G.R. MORROW, *Plato and the mathematicians: an interpretation of Socrates' dream in the Theaetetus 201e-206c* in "Philosophical Review" 1970, pp.309-333; M.F. BURNYEAT, *The Material and Sources of Plato's Dream* in "Phronesis" 1970, pp.101-122; A. BRANCACCI, *La terza definizione di scienza nel Teeteto* in A.M. BATTEGAZZONE (a cura di), *Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica nel pensiero antico*, Atti del convegno di filosofia Bocca di Magra, 18-22 marzo 1990, Genova Sagep editrice 1993, pp.107-132; B. CENTRONE, *Il concetto di "Ολον nella confutazione della dottrina del sogno (Theaet.201d8-206e12) e i suoi riflessi nella dottrina aristotelica della definizione* in G. CASERTANO (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche...*cit., pp.139-155; F. FERRARI, *O 'Sonho' de Sócrates: problemas, aporias, possíveis soluções*, in J. TRINDADE SANTOS (organização), *Do Saber ao Conhecimento, Estudos sobre o Teeteto...*cit., pp.103-110; F. TRABATTONI, *Logos e doxa: o significado da refutação da terceira definição de epistémē no Teeteto*, tradução de M.G. GOMES DE PINA, in J. TRINDADE SANTOS (organização), *Do Saber ao Conhecimento, Estudos sobre o Teeteto...*cit., pp.111-126.

oggetto di persuasione di un retore ma anche di un ipotetico maestro in grado di soddisfare tutte e tre le condizioni i-iii)

Perché una sentenza di un giudice sia corretta, è sufficiente che sia guidata da un'opinione vera. Opinione vera ed *episteme* hanno lo stesso oggetto, il furto o altro crimine, ma mentre il giudice che sentenzia con opinione vera emette un verdetto corretto, sulla base delle sole parole dell'oratore forense che persuadono senza istruire, senza aver assistito al crimine come testimone oculare o senza aver avuto la possibilità di basarsi su una testimonianza di prima mano, senza aver potuto pertanto riflettere su una testimonianza attendibile, il giudice che sentenzia con *episteme* è in grado di distinguere tra vero e falso e di rendere ragione del proprio corretto verdetto, chiarendo le motivazioni della decisione e le leggi-regole che lo hanno guidato.

Un giudice che non fosse egli stesso testimone oculare o che non potesse basare il suo giudizio perlomeno su testimonianze di prima mano (anche il retore è assente dalla scena del crimine), viene persuaso e indotto dalle parole del retore a opinare quello che questi si prefigge.

Laddove il *doxazein* definiva l'attività dell'anima che da sola indaga, qui il *doxazein* è indotto dall'esterno attraverso la relazione con il retore e secondo il suo obiettivo: il retore persegue la vittoria, non la verità. La verità risulta un fatto accidentale per il retore, il cui scopo primario non è accertare la verità, ma ottenere il risultato perseguito: il successo nell'agone verbale. Solo il filosofo può suscitare un'opinione vera dal di dentro: solo il filosofo, come una levatrice, può provocare un parto, ma l'anima del suo interlocutore deve già essere pregna.

Quel giudice che risulta rettamente persuaso dal retore, si trova a giudicare bene sulla scorta di un'opinione vera, senza avere *episteme*. Nella sostanza, in pratica un giudice in gamba giudica bene anche se non ha *episteme*.

Insegnamento e retorica si trovano sullo stesso piano, accomunati dal ricorso alla persuasione. Maestri e retori giocano la stessa partita su quell'anima che mirano a far appropriare di un certo contenuto: mettono in atto una strategia persuasiva, che è scambio serrato di domande e di risposte tra l'anima di chi persuade e l'anima di chi viene persuaso, che è nella sua essenza dialettica, che ha luogo in modo analogo anche all'interno dell'anima. C'è un dialogo che l'anima ha dentro di sé, che tiene con se stessa, che produce convincimento: convincimento che o fa presa senza attecchire, senza radicarsi, o è capace di generare apprendimento, *mathesis*, attraverso la volontà di imprimere sensazioni e pensieri, attraverso la volontà di riappropriarsi di *mneme*, di recuperare ricordi, di comparare *aistheseis* passate e presenti, di confrontare reminiscenze e pensieri.

Allo stesso modo c'è un dialogo che l'anima tiene con un'altra, che è in grado di confezionare discorsi convincenti o adatti ad ogni uso, senza darsi cura delle esigenze profonde dell'altra anima, senza mettervi radici, senza stimolare nell'altra anima l'attuazione di quegli stessi processi mnemonici esperiti dal maestro attraverso *didaxis*. L'insegnamento non può funzionare come un meccanico e impersonale passare uccelli dalla mano del maestro a quella di chi apprende, come uno sfilare uccellini da una gabbia e ficcarli in un'altra, come un tirar fuori bestioline da un recinto e ributtarle in un altro, come un travasare un liquido da un recipiente all'altro. La trasmissione del sapere ad altri non può non essere mediato dalla persuasione, ovvero dalle strategie idonee a ottenere non tanto il consenso dell'apprendista a "ricevere la conoscenza" ma soprattutto il convincimento di chi "riceve la conoscenza" a dover rifare dentro di sé gli stessi percorsi, a compiere dentro di sé la sua personale caccia agli uccelli, a metterli nella sua voliera e ad allevarli con cura, ad addestrarli bene e a farli venire nella propria mano non tanto per il capriccio di riacciuffarli ma per metterli al servizio del discorso. Il passaggio del sapere non può non tenere conto dell'esigenza persuasiva, degli ostacoli che deve affrontare e che produce, del bisogno che suscita, che è insieme anche scelta libera, bisogno e scelta di essere condotto attraverso il dialogo dell'anima con il maestro a compiere dentro di sé le stesse sue scoperte, a partorire e a

decidere di allevare, attraverso l'esame della maieutica, la verità, la sua verità, la verità condivisa con il maestro.

Il tema della persuasione gioca un ruolo per niente marginale nel *Teeteto*: ad essa si appellano gli stessi interlocutori del dialogo -Teodoro, il geometra, riconosce di essere stato persuaso; Socrate afferma di non riuscire a persuadersi di nulla- di essa fa uso ad un altro livello, nel suo teatro filosofico, lo stesso Platone nei confronti del lettore-uditore di ogni tempo. Nulla sappiamo se Terpsione fu persuaso a metter mano alla sua personale indagine. Sappiamo invece che la persuasione su Teeteto ebbe un qualche effetto: Platone stesso si è preoccupato di mostracelo nel *Sofista* alle prese con la discussione del giorno seguente. A noi lettori di ogni tempo decidere se la persuasione messa in atto nel *Teeteto* può stimolare la nostra personale ricerca, attivare il dialogo della nostra anima e suscitare il suo travaglio interiore.

9. Conferme dal *Filebo*

Il problema dell'opinione falsa intrecciato a quello della memoria e della sensazione viene ripreso in un passo degli ultimi dialoghi di Platone, *Filebo* 38b12-40b1. Se ha senso il criterio della molteplice attestazione, il brano conferma la validità del paradigma suggerito dall'immagine del blocco di cera del *Teeteto* per spiegare che cosa è e come si generi un tipo di opinione falsa secondo Platone, perché in 38b12-40b1 vengono ripresentati e fatti funzionare in modo sostanzialmente analogo gli stessi elementi presenti nella metafora della cera, ancorché sviluppati in relazione alla questione del piacere vero e del piacere falso. Anche se trasposto su un piano diverso di discorso, viene esemplificato un caso di opinione falsa su una cosa vista non con assoluta chiarezza, percepita da lontano, su cui l'anima si interroga, dialoga con se stessa e si inganna. Inoltre viene illustrato il rapporto memoria-sensazione-opinione con il ricorso alle immagini di uno scrivano e di un pittore operanti nell'anima che incidono dentro di noi scritture e disegni veri o falsi.

Socrate sta discutendo con Protarco su quali piaceri e quali saperi possano e debbano far parte della vita mista e ha appena individuato due generi di piaceri, da un lato quello dei piaceri prodotti dal ritorno ad una situazione di equilibrio organico (31b-32b) e dall'altro quello dei piaceri generati da un'aspettativa della sola anima (32c), generati per mezzo della memoria (33c6). La *mneme* è chiaramente dipendente dalla sensazione: non si può dire, infatti, che cosa è la memoria se non si vede che cosa è la sensazione (33c8-9). Questa, la sensazione, è definita un «movimento» (34a4) che coinvolge anima e corpo in una comune affezione, mentre la memoria è definita «conservazione di sensazione» (34a10). Ma prima di giungere a questa definizione, Socrate fa delle importanti precisazioni che non sono solo terminologiche.

«Tra le affezioni che riguardano di volta in volta il nostro corpo, alcune si spengono nel corpo prima di pervenire nell'anima, lasciandola priva di affezioni, mentre altre attraversano l'uno e l'altra e vi si immettono come una scossa propria e comune all'uno e all'altra» (33d5-6). All'anima giungono quelle affezioni che non si smorzano nel corpo e vi giungono come uno scuotimento che è comune sia al corpo che all'anima, ma che si verifica secondo un modo particolare nel corpo e secondo un modo proprio nell'anima. Le affezioni che non attraversano entrambi rimangono nascoste, sfuggono all'anima, mentre quelle affezioni che li attraversano (entrambi) non rimangono nascoste, non sfuggono all'anima. L'espressione «sfuggire all'anima» non va, però, intesa come una «generazione di dimenticanza», perché la dimenticanza è «un'uscita dalla memoria», e in questo caso la memoria non si è ancora generata, ma va intesa come «un'assenza di sensazione», insensibilità (34a1). La condizione dell'anima quando non è turbata dagli scuotimenti del corpo va detta «insensibilità», mentre ciò che ha luogo in un unico *pathos* per l'anima e per il corpo, quel movimento che li fa muovere insieme, va chiamata sensazione (34a4-5). La conservazione di sensazione è detta memoria (34a10), che per Socrate differisce dalla

reminiscenza (34b2). Quando l'anima in se stessa, da sola (34b7), senza il corpo, quanto più ad essa è possibile riafferra ciò che insieme al corpo una volta sentiva, si ha reminiscenza (cfr. 34b6-8: ὅταν ἂ μετα τοῦ σώματος ἐπασχέν ποθ' ἡ ψυχὴ ταῦτ' ἄνευ τοῦ σώματος αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ ὅτι μάλιστα ἀναλαμβάνη, τότε ἀναμνησθεσθαὶ που λέγομεν); quando l'anima dopo aver perduto la memoria sia di una sensazione sia di una nozione, richiama/rigira nuovamente tale memoria da sola, (chiusa) in se stessa, si hanno reminiscenze e memorie (cfr. 34a10-c1: καὶ μὴν καὶ ὅταν ἀπολέσασα μνήμην εἴτ' αἰσθήσεως εἴτ' αὖ μαθήματος αὐθις ταύτην ἀναπολήσῃ πάλιν αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ, καὶ ταῦτα σύμπαντα ἀναμνήμεις [καὶ μνήμας] που λέγομεν). La condizione dell'anima che riafferra quanto una volta ha sentito insieme al corpo, quello scuotimento, quel *pathos* esperito insieme al corpo⁸⁵, differisce dalla condizione dell'anima che rievoca ricordi di sensazioni o di nozioni andati perduti: nel primo caso è posto l'accento sul legame con il corpo, nel secondo caso l'accostamento dell'espressione εἴτ' αὖ μαθήματος alla formula μνήμην εἴτ' αἰσθήσεως fa pensare anche ad un'origine cognitiva del ricordo, oltre a quella sensoriale posta dalla precedente definizione di memoria (cfr. 34a10). La distinzione alquanto ambigua⁸⁶ è funzionale allo scopo prefisso: cogliere il più nettamente possibile il piacere dell'anima indipendentemente dal corpo (cfr. 34c).

La memoria ha una funzione importante nella genesi del desiderio dal momento che è essa a generare in noi l'impulso a cercare il contrario di ciò da cui siamo affetti (35b-c). Rilevati stati misti di sofferenza e di godimento, le prospettive di Protarco e di Socrate divergono: secondo Protarco tutti i piaceri sono veri e «né in sogno né in veglia né in casi di follia né di delirio, non c'è nessuno mai che creda di godere mentre non gode affatto, né viceversa creda di provar dolore, mentre non ne prova» (36e5-8); secondo Socrate anche i piaceri possono essere falsi: non sempre infatti godiamo quando crediamo –immaginiamo– di godere. Per rendere ragione del suo punto di vista, Socrate traccia un'interessante analogia tra piacere e opinione: come provare piacere così opinare è qualcosa per noi; come ciò che è opinato così ciò di cui proviamo piacere è qualcosa; come indipendentemente dal fatto che si opini rettamente o meno, l'opinione non cessa di essere quello che è –ovvero un'opinione–, così indipendentemente dal fatto che godiamo o meno, si prova realmente piacere (37a-b). Sottolineata in tal modo l'affinità del piacere e del dolore con l'opinione, la discussione tra Socrate e Protarco verte sul problema se è possibile parlare dei primi, ovvero del piacere e del dolore, in termini di vero o falso, come si fa per la seconda, ovvero per la *doxa*. A questo punto viene offerta la definizione di opinione e, attraverso un'esempio e un'immagine, la spiegazione di come si genera l'errore in essa. Posto che la *doxa*, o comunque il tentativo di formarsi una *doxa*, nasce sempre dalla memoria e dalla sensazione (38b), si fa il caso di un uomo che guardi da lontano oggetti che dal suo punto di osservazione non vede con assoluta chiarezza, uomo che intende comunque giudicare ciò che vede: questi chiederà a se stesso «che cosa mai è ciò che mi appare in piedi davanti a quella roccia, sotto quell'albero?». Se risponderà che è un uomo, dirà bene, ma se risponderà che l'oggetto veduto è una statua, opera di qualche pastore, sarà andato fuori strada. L'opinione viene quindi a configurarsi come un dialogo silenzioso che l'anima fa con se stessa, dialogo che, comunicato ad alta voce ad altri, viene detto discorso (38e). La definizione di *doxa* come dialogo dell'anima con se stessa ricorre nel *Teeteto* 189e-190a, nel *Sofista* 263e-264a e anche nel *Politico* 277e-278e.

E' estremamente significativo l'esempio del tipo di domanda che si pone l'anima, perché è fatta, come nel caso del blocco di cera del *Teeteto*, in presenza di una sensazione attuale indistinta: il testo del *Filebo* dice espressamente che l'uomo vede da lontano e non con assoluta chiarezza.

⁸⁵ Cfr. sul *Filebo* S. ROTONDARO, *Dipingere nell'anima: su alcune accezioni dell'immaginazione in Platone* in L. FORMIGARI – G. CASERTANO – I. CUBEDDU (a cura di), *Imago in phantasia depicta*, Carocci, Roma 1999, pp.69-86; G. CASERTANO, *Il nome della cosa...cit.*, pp.313-353.

⁸⁶ Per l'ambiguità delle definizioni G. CASERTANO, *Il nome della cosa...cit.*, p.331.

Il testo è altrettanto esplicito su un altro punto nodale: il coinvolgimento della memoria nel processo di valutazione dell'anima. In tal senso Socrate sviluppa una metafora: l'anima assomiglia ad un libro; la memoria, che opera in coincidenza con le sensazioni, e quelle affezioni che si verificano in tale processo, scrivono nelle nostre anime dei discorsi. Quando questo complesso processo di affezioni scrive il vero, ne risultano opinioni vere e discorsi veri; ma quando un tale interno scrivano (39e6) scrive il falso, ne risulta l'opposto della verità. All'interno dell'anima, accanto a un tale scrivano, lavora un pittore (39b9) che disegna delle immagini delle cose opinare e dette. Tale pittore opera quando l'anima, allontanata dalla vista o da qualche altro senso gli oggetti delle opinioni e dei discorsi, contempla in se stessa in qualche modo le immagini delle cose opinare e dette. Le immagini di opinioni e discorsi veri sono vere, le immagini di opinioni e discorsi falsi sono false.

Il *Filebo*, con la metafora dello scrivano e del pittore interni all'anima, ribadisce che l'opinione, frutto del silenzioso dialogo psichico, si genera con il concorso della memoria, coincidente con le sensazioni, e delle affezioni relative non solo a queste ultime (cfr. 31b, dove è esplicito il riferimento all'intelletto): ci sono tracce nell'anima, che lo scrivano imprime in presenza della sensazione; ci sono tracce nell'anima, che il pittore dipinge in assenza della sensazione, pensandola.

Conclusione

In base all'analisi fin qui condotta del *Teeteto*, è possibile apprezzare in sede di conclusione i risultati dell'indagine socratica sul problema del falso, che il contesto dialettico-confutatorio del dialogo rischia di lasciare in ombra e di travolgere come aspetti da archiviare addirittura come aporetici. L'esame del testo platonico ha invece messo in luce che il problema del falso è -in maniera più o meno indiretta- discusso da Socrate con i suoi interlocutori per mostrare la necessità di intenderlo strettamente correlato al problema della natura delle diverse modalità conoscitive αἴσθησις, δόξα, διάνοια, μάθησις, μνήμη, delle loro relazioni in rapporto a ἐπιστήμη, dei loro oggetti e, in particolare, intrinsecamente connesso al carattere proposizionale riconosciuto a δόξα, ma non a αἴσθησις. L'analisi minuziosa del testo platonico ha mostrato, difatti, che alcuni "residui positivi" della discussione sulla questione del falso, sulla natura e sulla rete di rapporti tra αἴσθησις, δόξα, διάνοια, μάθησις, μνήμη, in relazione a ἐπιστήμη, sopravvivono alle critiche di Socrate e possono, a ragione, essere considerati punti saldi -aspetti, orizzonti, possibilità ma anche problemi- della riflessione di Platone dei dialoghi della tarda maturità (*Sofista*, *Timeo*, *Filebo*). L'analisi intratestuale e intertestuale ha permesso di stimare l'efficacia del paradigma di spiegazione del falso raffigurato dalla metafora del blocco di cera, che ha il merito di mostrare e *converso* i difetti di fondo della prospettiva protagorea "infallibilista" come interpretata da Socrate alla luce della dottrina del flusso, e nel contempo di rendere ragione della "complessità psichica", dell'intricata mappa di relazioni tra αἴσθησις, δόξα, διάνοια, μάθησις, μνήμη, ἐπιστήμη, del livello predicativo assicurato dalla definizione di δόξα come dialogo silenzioso dell'anima con se stessa, e dall'introduzione dei κοινά.

La metafora del blocco di cera è stata letta come un paradigma di spiegazione di un certo tipo di falso con l'avvertenza che tale paradigma non va "ipostatizzato", assolutizzato e organizzato come in un sistema, ma va preso come un esempio, meglio ancora come un'ipotesi, senza fare subire a tale ipotesi quanto generalmente viene fatto a proposito dell'ipotesi delle Forme, trasformata, "sublimata", anche quando discussa, in teoria, in "teoria delle idee". L'ipotesi esemplificata dalla metafora del blocco di cera, il paradigma indicato in 190e5-196c6-9 da Socrate, offre una spiegazione, per certi aspetti soddisfacente, almeno di un certo tipo di falso e fa funzionare dialetticamente l'impianto fin lì costruito, facendo lavorare quei "residui positivi" emersi

durante l'indagine socratica e mettendo indirettamente in rilievo quanto difetta nella prospettiva protagorea come articolata da Socrate-levatrice per supportare l'identificazione di αἴσθησις e ἐπιστήμη, avanzata da Teeteto. La metafora del blocco di cera, infatti, ha *almeno* il merito di ripristinare e rinsaldare il legame tra ricordo e sensazione, legame minato, se non spezzato, secondo Socrate, da certo protagorismo, che fa del ricordo un πάθος e in quanto tale, in sostanza, esso stesso sensazione. La metafora del blocco di cera ha *almeno* il merito di permettere un qualche confronto tra sensazione attuale e ricordo, confronto inammissibile per il protagorismo supportato dalla dottrina del flusso alle prese con la sola sensazione attuale (sia essa percezione o opinione o ricordo). La metafora del blocco di cera ha *almeno* il merito di permettere che una sensazione o una percezione o un'opinione o un ricordo possa essere falsificato da un'altra sensazione o da un'altra percezione o da un'altra opinione o da un altro ricordo, cosa impossibile per il protagorismo fondato sulla dottrina del flusso alle prese con la sola attuale fugace sensazione sempre vera (sia essa percezione o opinione o ricordo). Ha *almeno* il merito di assicurare una qualche forma di permanenza –nei ricordi, per quanto inficiabili dalla qualità e quantità della cera– alle sensazioni, non più soltanto esposte alla fugacità e alla transitorietà del divenire perenne, prospettate dal protagorismo fondato sulla dottrina del flusso. Ha *almeno* il merito di riconoscere il carattere proposizionale della distinzione vero-falso, che un modello, come quello prospettato dal protagorismo supportato dalla dottrina del flusso, ha difficoltà a ravvisare, proponendosi di espungere ogni termine che ponga, o soltanto implichi, una qualche stabilità. La metafora del blocco di cera ha, quindi, il merito di spiegare un certo tipo di falso, falso negato in ogni modo e secondo diverse prospettive dal protagorismo come architettato da Socrate.

L'analisi del testo ha mostrato che il complesso impianto su cui Socrate fonda l'identificazione di αἴσθησις e ἐπιστήμη, fatta da Teeteto, registra continui spostamenti di prospettive e di baricentro, per garantirle la pretesa di infallibilità: nel corso della gestazione della seconda risposta del giovane matematico, portata alla luce grazie ad un Socrate in veste di levatrice, la definizione di Teeteto viene assimilata ad un protagorismo di ampio spettro –basato sulla confusione di sensazione, percezione e opinione–, includente un protagorismo di maglia più ristretta –basata sulla sola sensazione–, fondato sulla dottrina del flusso nella sua doppia versione –una più moderata, di matrice arcaica, e una più estrema di anonimi κομψότεροι–. Malgrado l'intento dialettico di Socrate volto ad amalgamare tali dottrine, ognuna di esse è messa in gioco e fatta funzionare in maniera differente: ognuna di esse offre un diverso modello di spiegazione del rapporto αἴσθησις con δόξα (e in subordine con διάνοια, μάθησις, μνήμη), ognuna di esse prospetta un diverso punto di vista per sostenere la pretesa di Teeteto di rendere αἴσθησις mai falsa, e pertanto ἐπιστήμη. Le obiezioni che vengono mosse da Socrate, in difesa di Protagora, all'amalgama di dottrine, e le risposte a tali obiezioni mettono di volta in volta in luce un aspetto rimasto in ombra: le prime tre obiezioni (α–γ) che vengono mosse nel corso della fase di gestazione della risposta di Teeteto (ovvero della progressiva assimilazione di tali dottrine) permettono in realtà a Socrate di fare passi avanti nell'elaborazione di tali dottrine; le altre 15 (δ–σ) obiezioni avanzate nel corso del curioso scontro agonale tra Socrate, Teeteto e Teodoro, anche quando hanno un carattere eristico, hanno il merito di porre il problema del rapporto tra αἴσθησις, δόξα, διάνοια, μάθησις, μνήμη, di dare voce ad un bisogno di chiarimento di tali nodi problematici, di provare ad investigarli. Alcune questioni non risultano alla resa dei conti risolte e assieme ad esse non viene smentito anche un certo protagorismo, che appare anzi nella lettura platonica estremamente coerente e attento a non ammettere in alcun modo il falso, attento a non esprimersi in termini di vero-falso. Alcuni aspetti, alcuni orizzonti, alcuni problemi discussi nel corso del *Teeteto* –nel corso dell'esame della seconda risposta di Teeteto, nel corso dell'analisi della terza risposta del giovane matematico che identifica ἀληθὴς δόξα a ἐπιστήμη, nonché nel corso dell'indagine sull'aporia

socratica su che cosa è e come si genera τὸ δοξάζειν τινὰ ψευδῇ– sopravvivono come “residui positivi” e come tali sono dati acquisiti che non vengono confutati, respinti:

- 1) la spiegazione di αἴσθησις in termini di κινήσις;
- 2) la spiegazione di αἴσθησις in termini di πάθημα–πάθος;
- 3) che, come e cosa l’anima percepisca *attraverso* gli organi sensibili;
- 4) che, come e cosa l’anima sia capace di indagare *da sé per mezzo di se stessa*;
- 5) l’esplicitazione del livello predicativo con la definizione di δόξα (come dialogo silenzioso dell’anima con se stessa), con l’introduzione dei κοινά (la sostanza, il non essere, il simile, il dissimile, l’identico, il diverso, il bello e il brutto, il buono e il cattivo, l’uno e ogni altro numero a loro proposito, cfr. 185a11-186b1) con gli esempi del tipo di domanda che l’anima pone a se stessa (come a proposito del calcolo 5+7);
- 6) l’impossibilità che l’anima dica a se stessa “Socrate è Teeteto” mentre si interroga “quell’individuo che vedo avvicinarsi è Teeteto?”;
- 7) l’importanza della relazione dialogo-scrittura-impressione-memoria.

Rintracciabile già nella prefigurazione drammatica del prologo, la relazione dialogo–scrittura–impressione–memoria viene a prendere corpo pian piano nel corso del *Teeteto* nel movimento interno del dialogo, coinvolgendo la dinamica dei personaggi, delle teorie di cui questi si fanno a vario titolo portatori, dei linguaggi che esprimono quelle teorie, fino a riannodare le fila nelle metafore presentate per spiegare che cosa è τὸ δοξάζειν τινὰ ψευδῇ e come si genera. Fino a che nella spiegazione del falso, in particolare dell’opinione falsa, non viene riconosciuto alcun ruolo alla memoria, al suo nesso costitutivo con la sensazione e al suo legame con il pensiero, fino a che non viene esplicitata la funzione del dialogo interiore dell’anima con se stessa, la questione che cosa è e come si genera τὸ δοξάζειν τινὰ ψευδῇ non trova soluzione, rimane un’aporia, la “grande” aporia di Socrate. Fino a che non viene riconosciuto il carattere proposizionale di ἐπιστήμη, e quindi il suo legame strutturale con δόξα (con il dialogo silenzioso che l’anima tiene con se stessa), la distinzione vero–falso non trova posto. Socrate infatti dimostra che la distinzione vero–falso non trova posto in un modello –come quello prospettato dal protagonismo supportato secondo lui dalla dottrina del flusso– che si muove sul piano del riconoscimento da parte di S di sentire x come F, senza passare al piano del giudizio espresso da S “x è F”. Un modello che postuli il divenire continuo di ogni cosa, di un divenire perenne che non lascia mai alcuna cosa –x, F, o S che sia– mai uguale a se stessa, può solo tentare di esprimersi, come farebbero gli anonimi κομψότεροι, cercando di comunicare la fugacità e la transitorietà delle loro private sensazioni con un linguaggio attento a rimuovere ogni termine che anche solo implichi una qualche stabilità. Finendo con il rendere arduo, se non impossibile, ogni confronto dialettico, ogni confronto interpersonale, ma pure ogni confronto all’interno dell’anima. Tolta ogni possibilità di confronto, l’anima si ritrova di volta in volta, di momento in momento, alle prese con il suo πάθος attuale, che non può mai essere detto falso da alcuno.

La riduzione del ricordo a πάθος, indicata da certo protagonismo come espresso da Socrate, fa in modo che valga anche per il ricordo quanto accettato per αἴσθησις: esso è vero per il soggetto che lo prova, nel momento preciso in cui lo vive, ma è totalmente diverso da ogni altro πάθος, subito in altro momento e di conseguenza anche dall’esperienza del percepire originario. Il ricordo, secondo il protagonismo come interpretato da Socrate, basato cioè sulla dottrina del flusso, non restituirebbe la stessa sensazione avuta un tempo: il ricordo non fisserebbe la sensazione, oltre il fuggevole momento in cui essa si genera.

Il modello suggerito dalla metafora del blocco di cera assicura una qualche stabilità al ricordo, che, imprimendo nella memoria la sensazione, ne è in qualche modo il prolungamento. Il paradigma del blocco di cera vale non solo per i ricordi di origine sensoriale (e a questo punto si arrestano generalmente le interpretazioni del *Teeteto*, quando non respingono la metafora in

questione come riduttiva e ironica), ma anche per i ricordi di origine concettuale, psichica, cognitiva (191d6-7; 191d7; 192d4; 195a5-6; 195a7). In tal modo l'errore può spiegarsi come l'attribuzione impropria, ad una sensazione attuale, dell'impronta di uno dei κοινά di 185a11-186b1 ("sostanza", "non essere", "simile", "dissimile", "identico", "diverso", "bello", "brutto", "buono", "cattivo", "uno" e ogni altro numero). Tale attribuzione impropria può essere imputabile 1) al materiale scadente o allo spazio limitato su cui i κοινά risultano impressi in modo indistinto, delineandosi come ricordi deteriorati, mal segnati; oppure, 2) alla sensazione attuale confusa. Ma è sempre formulata dall'anima sotto forma di dialogo silenzioso con se stessa, fatto di domande e risposte del tipo "l'individuo che vedo da lontano è Teodoro che ricordo?", "l'individuo che vedo indistintamente è Teodoro, avendo il ricordo di chi è?". Che i problemi indagati nel corso della ricerca di che cosa è e come si genera τὸ δοξάζειν τινὰ ψευδῇ siano quelli del giudizio proposizionale risulta anche da alcuni aspetti rimasti piuttosto latenti nell'immagine del blocco di cera, messi più chiaramente in luce dall'immagine della voliera (come per esempio la tassonomia), aspetti che non c'è motivo di far valere, a ritroso, anche per il primo paradigma.

Nella metafora del blocco di cera sono riconoscibili e giocano dialetticamente quei "residui positivi" della discussione di Socrate con i suoi interlocutori reali (un titubante Teeteto e un riluttante Teodoro) e fittizi (un redivivo Protagora, ma anche un nascosto Antistene) che si salvano dalle critiche serrate di Socrate disposto ad assumere la parte di difensore dell'Abderita, pur di vagliare *in ogni modo* la natura di αἴσθησις, δόξα, διάνοια, μάθησις, μνήμη, dei loro rapporti in relazione a ἐπιστήμη, il problema del falso, allo scopo di cercare di stabilire una base "minima" di consenso su tali questioni. Nella convinzione che i rapporti tra αἴσθησις, δόξα, διάνοια, μάθησις, μνήμη, ἐπιστήμη giocano in maniera dialettica e che i margini dei problemi dibattuti vanno ancora ampliati, ancora approfonditi, sempre vagliati, sempre discussi da ogni anima, anche quella del fruitore moderno, nel suo travagliato dialogo interiore. Funzione persuasiva, protettiva e peirastica si incrociano e si fondono nel *Teeteto* a più livelli: a livello della discussione di Socrate con i suoi interlocutori e a livello della comunicazione mediata tra Platone e i suoi ascoltatori-lettori.

A condizionare il giudizio degli interpreti sui risultati dell'indagine socratica nel *Teeteto*, letti generalmente come aporetici, sono almeno due questioni pregiudiziali: 1) la convinzione che ἐπιστήμη non debba essere in alcun modo invischiata con αἴσθησις e δόξα, e 2) la necessità di porre una salutare distanza tra la dialettica di Socrate, la sua maieutica, da una parte, e le dispute agonali dei sofisti e i sofismi di certi socratici, dall'altra parte.

Se si subordina la comprensione della discussione tra Socrate, Teeteto e Teodoro all'adozione del criterio di mantenere ad ogni costo una netta e invalicabile distinzione tra ἐπιστήμη, da un lato, e αἴσθησις e δόξα, dall'altro lato, e all'intento di fissare una rigida e benefica distanza tra la dialettica-maieutica di Socrate su un versante, e gli scontri agonali dei sofisti e i ragionamenti capziosi dei socratici sull'altro versante, il testo platonico risulta costellato di incongruenze argomentative e viziato dall'incompatibilità dei ruoli impersonati da Socrate (che si proclama levatrice, ma è qualche volta platonico, talora critico del platonismo e talaltra avversario del platonismo, più spesso sofista), che appaiono difficili da sanare se non impossibili da superare. In quest'ottica, al *Teeteto* si finisce con l'imputare contraddizioni argomentative e incoerenze nel gioco delle parti messo in scena da Socrate (che di fatto Platone fa interpretare al suo maestro-personaggio senza lasciargli indicare apertamente il cambio di ruolo), che sono più l'inevitabile frutto delle facili e rigide schematizzazioni imposte a viva forza alla lettura dei testi platonici che irreparabili smagliature e devastanti sbavature della discussione condotta da Socrate con i suoi interlocutori.

La distinzione tra ἐπιστήμη, da un lato, e αἴσθησις e δόξα, dall'altro lato, e la distanza tra il compito di Socrate-levatrice e l'atteggiamento di Socrate-sofista-socratico-erista, nel corso del

Teeteto a volte reggono, spesso fanno fatica a tenersi, più sovente ancora sono soltanto apparenti, quando non sono entrambi, non necessariamente congiunti, funzionali ad altro scopo. E il più delle volte lo scopo è mostrare proprio che quella differenza tra ἐπιστήμη, da una parte, e αἴσθησις e δόξα, dall'altra parte, e quella distanza tra argomenti dialettici da un lato e argomenti sofistici dall'altro lato, nell'analisi platonica, non vanno assolutizzate, ma a volte composte e colmate, a volte scompaginate e smontate, a seconda dell'indagine che Platone fa condurre di volta in volta a Socrate e ai suoi interlocutori, a seconda dell'angolo visuale da cui la questione in discussione è prospettata, in vista del particolare obiettivo conoscitivo che contestualmente questi analizzano e ricercano, ma anche in vista delle esigenze persuasive, che Socrate avverte nei confronti dei suoi interlocutori e –ad un livello di comunicazione più complesso– che Platone ha nei confronti dei fruitori delle sue opere.

Di discussione in discussione, di critica in critica, il *dialeghestai* nel *Teeteto* non risolve né appiana le questioni che vengono sviscerate da Socrate, ricorrendo ad ogni strategia argomentativa e ad ogni artificio retorico, ma assicura ad ogni modo una base “minima” di consenso da approfondire e da indagare ulteriormente nel dialogo silenzioso che ogni anima tiene con se stessa. Platone non presenta la differenza tra intelligibile e sensibile, così come la distanza tra argomenti dialettici e argomenti sofistici, ma anche il dilemma sapere–non sapere tante volte discusso proprio in relazione al problema del falso, come un taglio netto, che necessita di suture e ricomposizioni. Platone mette in scena quella differenza e quella distanza, ma anche quel dilemma, non per misurarli, colmarli, e stabilirli una volta per tutte, ma per mostrare come quella differenza, quella distanza e quel dilemma giocano dialetticamente, giocano seriamente per far germogliare dentro ogni anima i semi piantati dal *dialeghestai*, per suscitare dentro ogni anima il travaglio del parto, il tormento della ricerca.

Bibliografia

Testo greco dell'opera platonica

- PLATONIS *Opera*. Recognoverunt brevisque adnotatione critica instruxerunt E.A.DUKE – W.F. HICKEN, –W.S.M. NICOLL –D.B. ROBINSON – J.C.G. STRACHAN, tomus I, Oxford Classical Texts, 1995.
- PLATONIS *Opera*. Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit I. BURNET, tomus I, Oxford Classical Texts, 1913-15.

Traduzioni del *Teeteto*

- PLATÃO, *Teeteto*, tradução de A.M. NOGUEIRA – M. BOERI, prefácio de J.TRINDADE SANTOS, Serviço de Educação e Bolsas, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2005.
- PLATONE, *Dialoghi filosofici*, trad.ital. di G.CAMBIANO, volume II, UTET, Torino 1981.
- PLATONE, *Opere complete*, volume II, trad.it. di M. VALGIMIGLI, Laterza, Roma-Bari 1987.
- PLATONE, *Teeteto*, traduzione e note di M. VALGIMIGLI, introduzione e note aggiornate di A.M. IOPPOLO, Laterza, Roma-Bari 1999 (2ª ed. riveduta 2002).
- PLATONE, *Le opere*, volume II, con saggio di F. ADORNO, a cura di E.V. MALTESE, Premesse, traduzioni e note di G. GIARDINI, Newton & Compton, Roma (2ª ed.) 2005.
- PLATONE, *Teeteto o Sulla Scienza*, trad. di L. ANTONELLI, introduzione di S. NATOLI, saggio critico di D. SPANIO, Feltrinelli, Milano 1994.
- PLATONE, *Teeteto*, a cura di A. GUZZO, trad. di C. GUZZO, Mursia, Milano 1985.
- APELT, O., *Platons Dialog Theätet*, übersetzt und erläutert von, Felix Meiner, Leipzig 1921.
- BENARDETE, S., *The Being of the Beautiful*, The University of Chicago, Chicago 1984.
- BURNYEAT, M., *The Theaetetus of Plato*, Translation by M.J. LEVETT revised by M. BURNYEAT, Hackett Publishing Company, Indianapolis-Cambridge, 1990.
- CHAPPELL, T., *Reading Plato's Theaetetus*, Hackett Publishing Company, Indianapolis-Cambridge, 2005 (originally published: Sankt Augustin, Germany: Academia Verlag, 2004).
- CORNFORD, F.M., *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*, translated with a running commentary, London 1973 (1 ed.1935).
- FRIEDLANDER, P., *Plato*, vol.3, Princeton University Press, Princeton 1969.
- KLEIN, J., *Plato's Trilogy: the Theaetetus, the Sophist and the Statesman*, The University of Chicago and London, Chicago 1977.
- MCDOWELL, J., *Plato, Theaetetus*, Oxford University Press, 1973.
- NARCY, M., *Platon, Théétète, traduction inédite, introduction et notes par*, GF Flammarion, Paris 1995, (2ª editio corrigée).
- WATERFIELD, R.A.H., *Plato, Theaetetus*, Translated with an essay by, Penguin Classics, Middlesex 1987.

Testi consultati

- ACKRILL, J., *Plato on False Belief: Theaetetus 187-200* in "The Monist" 1966 (50), pp.383-402.
- ALLEN, R.E., *Studies in Plato's Metaphysics*, Routledge, London 1965.
- ALRIVIE, J.J., *Les prologues du Théétète et du Parménide* in "Revue de Métaphysique et de Morale", LXXVI (1971), pp.6-23.

- ANNAS, J., *Knowledge and language; the Theaetetus and the Cratylus* in M. SCHOFIELD – M. CRAVEN NUSSBAUM, (edd.), *Language and Logos. Studies in ancient Greek philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp.95-114.
- ARDLEY, G., *The role of play in the philosophy of Plato* in "Philosophy" 1967 (42), pp.226-244.
- ARTHUR, E.P., *Plato, Theaetetus 171a* in "Mnemosyne", vol. XXXV, fasc.3-4, 1982, miscellanea, pp.335-337.
- BARKER, A., *The Digression in the Theaetetus* in "Journal of the History of Philosophy", 1976, pp.457-462.
- BARNES, J., *Socrates and the Jury: Paradoxes in Plato's Distinction between Knowledge and True Belief* in "Proceeding of the Aristotelian Society" 1980, suppl.v.54, pp.193-206.
- BEARZI, F., *Λόγος nei dialoghi tardi di Platone* in "Studi classici orientali", 2004 (48).
- BENITEZ, E. – GUIMARAES, L. *Philosophy as performed in Plato's Theaetetus* in "Review of Metaphysics" 1993, pp.297-328.
- BENSON, H.H., *Why Is There a Discussion of False Belief in the Theaetetus?* in "Journal of the History of Philosophy" 1992, 30 (2), pp.171-199.
- BERNSEN, N.O., *Protagoras' homo-mensura-thesis* in "Classica et Mediaevilia" 1969 (30), pp.109-144.
- BIANCHETTI, M.– STORACE, E.S. (a cura di), *Platone e l'ontologia, Il Parmenide e il Sofista*, Edizioni Albo Versorio, Milano 2004.
- BLUCK, R.S., *The puzzles of size and number in Plato's Theaetetus* in "Proceedings of the Cambridge Philological Society" 1961, pp.7-9.
- BOERI, M. *Sensopercepción y estados afectivos. Sobre el valor de la aisthêsis en la explicación platónica del conocimiento*, in J. TRINDADE SANTOS (organização), *Do Saber ao Conhecimento, Estudos sobre o Teeteto*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa-Braga 2005, pp.15-42..
- BONDESON, W., *The 'Dream' of Socrates and the Conclusion of the Theaetetus* in "Apeiron", 1969 vol.3 n.2 July, pp.1-13.
- BONDESON, W., *Perception, True Opinion and Knowledge in Plato's Theaetetus* in "Phronesis" 1969, pp.111-122.
- BOSTOCK, D., *Plato's Theaetetus*, Clarendon Press, Oxford 1988.
- BRANCACCI, A., *Oikeios Logos, La filosofia del linguaggio di Antistene*, Bibliopolis, Napoli 1990.
- BRANCACCI, A., *La terza definizione di scienza nel Teeteto* in A.M. BATTEGAZZONE (a cura di), *Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica nel pensiero antico*, Atti del convegno di filosofia Bocca di Magra, 18-22 marzo 1990, Genova Sagep editrice 1993, pp.107-132.
- BRISSON, L., (Traduzione, introduzione e note a cura di), *Platone, Parmenide*, trad.it. A.RICCARDO, Loffredo, Napoli 1998.
- BRISSON, L., *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1994²
- BROWN, L., *Understanding the Theaetetus* in "Oxford Studies in Ancient Philosophy" (11) 1993, pp.199-224.
- BROWN, L., *Theaethetus: Knowledge and Definition, Parts, Elements and Priority* in "Proceeding of the Aristotelian Society" 1994, pp.229-242.
- BROWN, M.S., *Theaethetus: Knowledge as Continued Learning* in "Journal of the History of Philosophy", 1969, pp.359-379.
- BURNYEAT, M.F., *The Material and Sources of Plato's Dream* in "Phronesis" 1970, pp.101-122.
- BURNYEAT, M.F., *Protagoras and self-refutation in later Greek Philosophy* in "The Philosophical Review", LXXXV, 1, January 1976, pp.44-69.

- BURNYEAT, M.F., *Protagoras and Self-refutation in Plato's Theaetetus* in "The Philosophical Review" (85) 1976, pp.172-95.
- BURNYEAT, M.F., *Plato on the grammar of perceiving* in "Classical Quarterly", 1976, pp.29-51.
- BURNYEAT, M.F., *Socratic midwifery, platonic inspiration* in "Bulletin of the Institute of Classical Studies", 1977 (24), pp.7-16.
- BURNYEAT, M.F., *The philosophical sense of Theaetetus' Mathematics* in "Isis", 1978 (69), pp.489-513.
- BURNYEAT, M.F., *Conflicting Appearances* in "Proceedings of the British Accademy" 1979, pp.69-111.
- BURNYEAT, M.F., *Socrates and the Jury: Paradoxes in Plato's Distinction between Knowledge and True Belief* in "Proceeding of the Aristotelian Society" 1980, suppl.v.54, pp.173-191.
- BURNYEAT, M.F., *Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed* in "The Philosophical Review", XCI, n.1, January 1982, pp.3-40.
- BUTTI DE LIMA, P., *Platone. Esercizi di filosofia per il giovane Teeteto*, Marsilio, Venezia 2002.
- BUTTI DE LIMA, P., *A digressão, entre política e retórica*, in J. TRINDADE SANTOS (organização), *Do Saber ao Conhecimento, Estudos sobre o Teeteto*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa-Braga 2005, pp.77-90.
- CAMBIANO, G., *Il problema dell'esistenza di una scuola Megarica* in G. GIANNANTONI (a cura di), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Il Mulino 1977, pp.25-53.
- CAMBIANO, G., *Platone e le tecniche*, Laterza, Roma-Bari, 1991.
- CAMBIANO, G., *Diventare uomo* in J.P. VERNANT (a cura di), *L'uomo greco*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp.87-120.
- CAPIZZI, A., *Socrate e i personaggi filosofi di Platone*, Roma 1970.
- CAPRA, A., *Platone e la storia* in "Acme" (53) 2000, pp.19-37.
- CAPRA, A., *Ἀγὼν λόγων. Il Protagora di Platone tra eristica e commedia*, LED, Milano 2001.
- CASERTANO, G., *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, Napoli Il Tripode, 1974.
- CASERTANO, G., *La "chiocciola" di Teodoro e il giovane Teeteto. Una «citazione» Pitagora Platone* in A. CAPIZZI – G. CASERTANO (a cura di), *Forme del sapere nei Presocratici*, Roma 1987, pp.281-300.
- CASERTANO, G., *Magia, incantesimo e filosofia in Platone* in "Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche", volume C-1989, pp.205-221.
- CASERTANO, G., *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Napoli 1996.
- CASERTANO, G., *Logos, dialeghetai e ousia nel Teeteto* in G. LUONGO (a cura di), "Munera Parva", Studi in onore di Boris Ulianich, volume I: Età antica e medievale, Fridericiana Editrice Universitaria, Napoli 1999, pp.35-53, poi tradotto in francese in "Platon et Aristote. Dialectique et Métaphysique", sous la direction de I. TSIMBIDAROS, Cahiers de Philosophie Ancienne n.19, Ousia, Bruxelles 2004, pp.51-70
- CASERTANO, G., *Il "veramente falso" in Platone* in "Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche", vol. CX-1999, pp.33-47.
- CASERTANO, G., *Caratteristiche e funzioni del λόγος. Sulla forma e la struttura del Teeteto* in M.MIGLIORI (a cura di), *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, Istituto Italiano per gli studi filosofici, La Città del Sole 2000, pp. 337-381.
- CASERTANO, G. (a cura di), *La struttura del dialogo platonico*, Loffredo editore, Napoli 2000.
- CASERTANO, G. (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo editore, Napoli 2002
- CASERTANO, G., *Le definizioni socratiche di episteme* in ID.(a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli 2002, pp.87-117
- CASERTANO, G. (a cura di), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, 2 volumi, Loffredo editore, Napoli 2004.

- CASERTANO, G., *Il falso: un'esistenza che non esiste tra cose esistenti* in M. BIANCHETTI – E.S. STORACE (a cura di), *Platone e l'ontologia, Il Parmenide e il Sofista*, Edizioni Albo Versorio, Milano 2004, pp.23-37.
- CASERTANO, G., *La nozione di verità nel Teeteto platonico* in "Res Publica Litterarum" Documentos de Trabajo del grupo de investigación "Nomos", Instituto Lucio Anneo Seneca, editor F. Lisi BERETERBIDE, Madrid 2005, pp.3-14
- CASERTANO, G. (a cura di), *Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo editore, Napoli 2005.
- CASERTANO, G., *L'Eleata* in M. BUGNO (a cura di), *Senofane ed Elea tra Ionia e Magna Grecia*, Luciano editore, Napoli 2005, pp.273-283
- CASERTANO, G., *Contra Trindade, seu Peri Alêtheias*, in J. TRINDADE SANTOS (organização), *Do Saber ao Conhecimento, Estudos sobre o Teeteto*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa-Braga 2005, pp.63-76.
- CASERTANO, G., *O lugar e o significado do Teeteto na obra platônica*, tradução de M.G. GOMES DE PINA, in J. TRINDADE SANTOS (organização), *Do Saber ao Conhecimento, Estudos sobre o Teeteto*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa-Braga 2005, pp.139-142.
- CASERTANO, G., *Los fundamentos de la verdad en el Teeteto platónico* in "Limes", 18/2006, pp.80-93.
- CASERTANO, G., *Paradigmi della verità in Platone*, Editori Riuniti, Roma 2007.
- CENTRONE, B., *Platone e la scrittura filosofica: alcune precisazioni sul dibattito attuale* in F. MINAZZI (a cura di), *La scrittura filosofica. Generi letterari, destinatari, finalità e forme della scrittura filosofica*, pp.165-180.
- CENTRONE, B., *Il concetto di "Ὀλον nella confutazione della dottrina del sogno (Theaet.201d8-206e12) e i suoi riflessi nella dottrina aristotelica della definizione* in G. CASERTANO (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli 2002, pp.139-155.
- CERRI, G., *Platone sociologo della conoscenza*, Il Saggiatore, Milano 1991.
- COLE, A.T., *The Apology of Protagoras* in "Yale Classical Studies", 1966, pp.103-118.
- COOPER, J.M., *Plato's Theaetetus*, Harvard Dissertations in philosophy, Garland Publishing New York & London, 1990.
- COOPER, J.M., *Plato on Sense-Perception and Knowledge (Theaetetus 184-186)* in "Phronesis", 1970, pp.123-146 (poi in FINE, G. (ed.) *Plato1. Metaphysics and Epistemology*, Oxford Readings in Philosophy, Oxford 1999, pp.355-376).
- CRIVELLI, P., *The Argument from Knowing and Not Knowing in Plato's Theaetetus (187e5-188c8)* in "Proceeding of the Aristotelian Society" 1996, pp.177-196.
- DECLEVA CAIZZI, F., *Antistene*, "Studi Urbinati", n.s. I-II, 1964.
- DECLEVA CAIZZI, F., *Antisthenis fragmenta*, Cisalpino, Varese-Milano 1966.
- DECLEVA CAIZZI, F., *Da Protagora al discorso "maggiore" (Tht.171d5-172c1)* in G. CASERTANO (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli 2002, pp.63-86.
- DENYER, N., *Language, thought and falsehood in Ancient Greek Philosophy*, London 1991.
- DERRIDA, J., *La farmacia di Platone*, trad.it., Milano 1985.
- DESJARDINS, R., *The Horns of Dilemma: Dreaming and Waking Vision in the Theaetetus* in "Ancient Philosophy" 1981, pp.109-126.
- DESJARDINS, R., *The rational enterprise: logos in Plato's Theaetetus*, Albany, State University of New York Press, 1990.
- DETIENNE, M. (a cura di), *Sapere e scrittura in Grecia*, Roma-Bari, 1997.
- DIGBY, T., *Plato on instability and knowledge* in "Apeiron", June 1984 vol.XVIII, pp.42-45.
- DIXSAUT, M., *Natura e ruolo dell'anima nella sensazione (Teeteto 184b-186e)* in G. CASERTANO (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli 2002, pp.39-62.

- DIXSAUT, M., *La natura filosofica. Saggio sui dialoghi di Platone*, trad.it. C. COLLETTA, Loffredo editore, Napoli 2003.
- DODDS, E.R., *I Greci e l'Irrazionale*, trad. it. V. VACCA DE BOSIS, La Nuova Italia, Firenze 1988.
- DONINI, P. *Il Timeo: unità del dialogo, verisimiglianza del discorso* in "Elenchos" IX, 1988, pp.5-52.
- DYBIKOWSKI, J., *Critical notice on BURNYEAT, The Theaetetus of Plato...cit.*, in "Canadian Journal of Philosophy" March 1, 1995, pp.119-133.
- EMILSSON, E.K., *Plato's Self-Refutation Argument in Theaetetus 171a-c Revisited* in "Phronesis" (XXXIX/2) 1994, pp.136-149.
- FEDELE, A., *Qualche osservazione sull'impossibilità di pensare senza immagine e senza continuo in Aristotele*, in L. FORMIGARI – G. CASERTANO – I. CUBEDDU (a cura di), *Imago in phantasia depicta*, Carocci, Roma 1999, pp.105-122.
- FEDELE, A., *Una nota a Platone, Cratilo 429d1-3: sull'impossibilità di dire il falso*, in G.CASERTANO (a cura di), *Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo editore, Napoli 2005, pp.27-42.
- FERRARI, F., *Conoscenza e opinione: il filosofo e la città nella sezione "Commento al Libro V"* in PLATONE, *La Repubblica*, Traduzione e commento a cura di M.VEGETTI, volume IV, libro V, Bibliopolis, Napoli 2000, pp.393-420
- FERRARI, F., *Verità e giudizio: il senso e la funzione dell'essere tra αἴσθησις e δόξα* in G. CASERTANO (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli 2002, pp.156-174.
- FERRARI, F., *O 'Sonho' de Sócrates: problemas, aporias, possíveis soluções*, in J. TRINDADE SANTOS (organização), *Do Saber ao Conhecimento, Estudos sobre o Teeteto*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa-Braga 2005, pp.103-110.
- FERRARI, F., *Teeteto*, tradução de M.G. GOMES DE PINA, in J. TRINDADE SANTOS (organização), *Do Saber ao Conhecimento, Estudos sobre o Teeteto*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa-Braga 2005, p.143.
- FINE, G., *Protagorean Relativisms* in "Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy", (11) 1995, pp.211-243.
- FINE, G., *False belief in the Theaetetus* in "Phronesis", 1979, pp.70-80.
- FINE, G., *Knowledge and Logos in the Theaetetus* in "The Philosophical Review", 1979, pp.366-397 poi in ID., *Plato on knowledge and Forms*, Oxford 2003, pp.225-251.
- FINE, G., *Conflicting Appareances: Theaetetus 153d-154b* in C.GILL – M.MC.CABE (edd.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford 1996, pp.104-133.
- FINE, G., *Plato's Refutation of Protagoras in the Theaetetus* in "Apeiron", (31) 1998, pp.201-234.
- FOGELMAN, B.D. – HUTCHINSON, D.S., *'Seventeen' Subtleties in Plato's Theaetetus* in "Phronesis" 1990, vol.XXXV/3, pp.303-306.
- FORMIGARI, L. – CASERTANO, G.– CUBEDDU, I. (a cura di), *Imago in phantasia depicta*, Carocci, Roma 1999.
- FREDE, M., *Observations on perception in Plato's later dialogues* in *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford 1987, poi in G.FINE (ed.), *Plato1. Metaphysics and Epistemology*, Oxford 1999, pp.377-383.
- GALLOP, D., *Plato and the Alphabet* in "The Philosophical Review", 1963, pp.364-376.
- GIANNANTONI, G. (a cura di), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Il Mulino 1977.
- GIANNANTONI, G., *Socraticorum Reliquiae*, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit, voll.I-IV, Roma-Napoli, 1983-1985.
- GIANNANTONI, G., *Oralità e scrittura in Platone* in "Elenchos" 17, 1, 1996, pp.111-119
- GILLESPIE, C.M., *The Logic of Antisthenes (I)* in "Archiv fur Geschichte der Philosophie" 1912/13, pp.479-500.
- GILLESPIE, C.M., *The Logic of Antisthenes (II)* in "Archiv fur Geschichte der Philosophie" 1913/14, pp.17-38.

- GLIDDEN, D., *Protagorean Relativism and the Cyrenaics* in "American Philosophical Quarterly", Monograph 9, 1975, pp.113-140.
- GLIDDEN, D., *Protagorean relativism and physis* in "Phronesis", 1975, pp.209-227.
- GLIDDEN, D., *Josiah Royce's reading of Plato's Theaetetus* in "History of Philosophy Quarterly", vol.13, n.3, July 1996, pp.273-286.
- GONZALEZ, F.J., *Nonpropositional Knowledge in Plato, "Apeiron"* 20 (1998) pp. 235-84.
- HACKFORTH, R., *The Aviary Theory in the Theaetetus* in "Classical Quarterly", 1938, pp.27-29.
- HACKFORTH, R., *Notes on Plato's Theaetetus* in "Mnemosyne", 1957, pp.128-140.
- HACKFORTH, R., *Platonic Forms in the Theaetetus* in "Classical Quarterly", 1957, pp.53-58.
- HADEN, J., *Did Plato refute Protagoras?* in "History of Philosophy Quarterly", vol.1, n.3, July 1984, pp.225-240.
- HAMLYN, D.W., *The communion of forms and the development of Plato's logic* in "The Philosophical Quarterly", vol.5 n.21, October 1955, pp.289-302.
- HARING, E.S., *The Theaetetus Ends Well* in "Review of Metaphysics" 35, March 1982, pp.509-528.
- HARRISON, J.C., *Plato's prologue: Theaetetus 142a-143c* in "Tulane Studies in Philosophy", 1978, pp.103-123.
- HAWTREY, R.S.W., *Commentary on Plato's Euthydemus*, American Philosophical Society, Philadelphia 1981.
- HEITSCH, E. *Überlegungen Platons im Theaetet*, Mainz 1988.
- HICKEN, W., *The Character and Provenance of Socrates' 'Dream' in the Theaetetus* in "Phronesis" 1958, pp.126-145.
- HOLLAND, A.J., *An argument in Plato's Theaetetus 184-6* in "The Philosophical Quarterly", vol.23 n.91, April 1973, pp.97-116
- IRWIN, T.H., *Plato's Heracleiteanism* in "The Philosophical Quarterly", vol.27 n.106, January 1977, pp.1-13.
- ISNARDI-PARENTE, M., *Platone e il discorso scritto* in "Rivista di Storia della filosofia", 46, 1991, pp.437-461
- JOLY, H., *Le renversement platonicien. Logos, episteme, polis*, Paris 1987 (2^a ed).
- KERÉNYI, K., *Gli dei e gli eroi della Grecia*, trad.it. V. TEDESCHI, Garzanti, Milano 1988 (4^a ed).
- KERFERD, G.B. *Plato's Account of the Relativism of Protagoras* in "Durham University Journal", 1949, pp.20-26.
- KERFERD, G.B., *I sofisti*, trad.it. C. MUSOLESI, Bologna 1988.
- KETCHUM, R.J., *Plato's 'Refutation' of Protagorean Relativism: Theaetetus 170-171* in "Oxford Studies in Ancient Philosophy" 1992, pp.73-105.
- KIRWAN, C., *Plato and relativity* in "Phronesis" 1974, pp.112-129.
- LAFRANCE, Y., *La Théorie platonicienne de la doxa*, Les Belles Lettres, Paris 1981.
- LEE – RORTY – MOURELATOS (edd.), *Exegesis and Argument* (Phronesis Supplement, 1973).
- LEE, E., *Hoist with his own petard: Ironical and Comic elements in Plato's Critique of Protagoras* in LEE – RORTY – MOURELATOS (edd.), *Exegesis and Argument* (Phronesis Supplement, 1973), pp.255-256.
- LEE, F.A., *Foul Play in Plato's Aviary* in LEE – RORTY – MOURELATOS (edd.), *Exegesis and Argument* (Phronesis Supplement, 1973), pp.262-284.
- LEE, H.D.P., *The Aviary Simile in the Theaetetus* in "Classical Quarterly", 1939, pp.208-211.
- LESHER, J.H., *ΓΝΩΣΙΣ and ΕΠΙΣΤΗΜΗ in Socrates' Dream in the Theaetetus* in "Journal of Hellenic Studies" 1969, pp.72-78.
- LEVI, A., *Il problema dell'errore nella metafisica e nella gnoseologia di Platone*, Opera postuma a cura di G. Reale, Liviana editrice Padova 1971 (2^a ed.ampliata).

-
- LEWIS, F.A., *Knowledge and the Eyewitness: Plato Theaetetus 201a-c* in "Canadian Journal of Philosophy" vol.XI, n.2, June 1981, pp.185-197.
 - LORAUX, P., *L'arte platonica di aver l'aria di scrivere* in M. DETIENNE (a cura di), *Sapere e scrittura in Grecia*, Roma-Bari, 1997, pp.229-262.
 - MAGUIRE, J.P., *Protagoras – or Plato?* in "Phronesis" (18) 1973, pp.115-138.
 - MARCHESE, A., *Dizionario di retorica e di stilistica*, Arnoldo Mondadori, Milano 1978 (rist. 1991)
 - MARCHESE, A., *L'officina del racconto*, Arnoldo Mondadori, Milano 1983.
 - MARCOS DE PINOTTI, G.E., *La distincion platónica entre episteme y doxas alethes a la luz del tratamiento del error (Teeteto 188a-c)* in "Revista de filosofía", vol.2, n.2, noviembre 1987, pp.135-155.
 - MARCOS DE PINOTTI, G.E., *Platón ante el problema del error. La formulación del Teeteto y la solución del Sofista*, Fundec, Buenos Aires 1995.
 - MCDOWELL, J., *Identity mistakes: Plato and the logical atomists* in "Proceedings of the Aristotelian Society" 1970, pp.181-195 (poi in FINE, G. (ed) *Plato1. Metaphysics and Epistemology*, Oxford Readings in Philosophy, Oxford 1999, pp.384-396).
 - MCPHERRAN, M., *Knowing the Theaetetus* in "Phronesis" 1993, pp.321-336.
 - MELE, A., *Il Teeteto platonico tra storia e finzione letteraria* in G. CASERTANO (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli 2002, pp.246-255.
 - MELLING, D.J., *Platone*, trad.it. Universale Paperbacks Il Mulino, Bologna 1994.
 - MEJER, J., *Plato, Protagoras and the heracliteans: some suggestions concerning Theaetetus 151d-186e* in "Classica et Mediaevilia" 1968, pp.40-60.
 - MEYERHOFF, H., *Socrates' 'Dream' in the Theaetetus* in "Classical Quarterly" 1958, pp.131-138.
 - MIGLIORI, M., *Tra polifonia e puzzle. Esempi di rilettura del "gioco" filosofico di Platone* in G. CASERTANO (a cura di), *La struttura del dialogo platonico*, Loffredo editore, Napoli 2000, pp.171-212.
 - MIGLIORI, M. (a cura di), *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, Istituto Italiano per gli studi filosofici, La Città del Sole 2000.
 - MILLER, M., *Unity and Logos: a reading of Theaetetus 201c-210a* in "Ancient Philosophy" 12, 1992, pp.87-111.
 - MODRAK, D.K., *Perception and Judgment in the Theaetetus* in "Phronesis" 1981, pp.35-54.
 - MONTONERI, L., *La dialettica platonica tra dimostrazione e argomentazione*, in A.M. BATTEGAZZONE (a cura di), *Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica nel pensiero antico*, Atti del convegno di filosofia Bocca di Magra, 18-22 marzo 1990, Genova Sagep editrice 1993, pp.83-105.
 - MORROW, G.R., *Plato and the mathematicians: an interpretation of Socrates' dream in the Theaetetus 201e-206c* in "Philosophical Review" 1970, pp.309-333.
 - NARCY, M., *Doxazei: "opinare" o "giudicare"?* in G. CASERTANO (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli 2002, pp.7-23.
 - NEHAMAS, A., *Episteme and Logos in Plato's Later Thought* in "Archiv für Geschichte der Philosophie" 1984, pp.11-36
 - NEWMANN, J., *The Recoil Argument* in "Apeiron" 1982, vol.XVI n.1, pp.47-52.
 - NONVEL PIERI, S., *Precisazioni platoniche: sophia e atopia* in "Philo(:)logica", n.1, giugno 1992, pp.55-78.
 - NONVEL PIERI, S., *Non definire l'episteme* in "Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche", volume CVII-1996, pp.245-267.
 - NONVEL PIERI, S., *La dissenteria di Teeteto* in "I Fogli del Geranio" 11, Novara 1997, pp.3-13

- NONVEL PIERI, S., *Il limite della complessità. Sulla struttura dialogica in Platone, a partire da alcuni dialoghi esemplari* in G. CASERTANO (a cura di), *La struttura del dialogo platonico*, Loffredo editore, Napoli 2000, pp.140-170.
- NONVEL PIERI, S., *La geometria di Socrate* in G. CASERTANO (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo editore, Napoli 2002, pp.118-138.
- O'BRIEN, D., *Plato. Weight and Sensation. The Two Theories of the Timaeus*, vol.II, Les Belles Lettres, Paris, 1984.
- OKSENBERG RORTY, A., *A Speculative Note on Some Dramatic Elements in the Theaetetus* in "Phronesis" 1972, pp.227-238.
- OWEN, G.E.L., *Plato on Not-Being* in G.FINE (ed.), *Plato1. Metaphysics and Epistemology*, Oxford 1999, pp.416-454.
- OWEN, G.E.L., *The place of the Timeus in Plato's Dialogues* in ALLEN, R.E.*Studies in Plato's Metaphysics*, Routledge, London 1965
- PALUMBO, L., *Il non essere e l'apparenza, Sul Sofista di Platone*, Loffredo editore, Napoli 1994.
- PALUMBO, L., *Immaginazione e paura nel Teeteto di Platone* in L. FORMIGARI – G. CASERTANO – I. CUBEDDU (a cura di), *Imago in phantasia depicta*, Carocci, Roma 1999, pp.35-50.
- PALUMBO, L., *Struttura narrativa e tempo nel Teeteto* in G. CASERTANO (a cura di), *La struttura del dialogo platonico*, Loffredo editore, Napoli 2000, pp.225-237
- PALUMBO, L., *Eros Phobos Epithymia. Sulla natura dell'emozione in alcuni dialoghi di Platone*, Loffredo, Napoli 2001.
- PALUMBO, L., *Verità sofistica e verità filosofica nel Teeteto di Platone* in G. CASERTANO (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli 2002, pp.188-200.
- PALUMBO, L., *Trentadue ore di filosofia antica*, Loffredo, Napoli 2005.
- PALUMBO, L., *La spola e l'ousia* in G. CASERTANO (a cura di), *Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo editore, Napoli 2005, pp.65-94
- Palumbo, Lidia *Trentadue ore di filosofia antica*, Loffredo editore, Napoli 2005
- PLEKET, H.W., *L'agonismo sportivo* in S. SETTIS (a cura di), *I Greci: storia cultura arte società, I. Noi e i Greci*, Torino 1996, pp. 507-537.
- POLANSKY, R.M., *Philosophy and Knowledge, A Commentary on Plato's Theaetetus*, Lewisburg, Bucknell University Press, Associated University Press, London and Toronto 1992.
- REED, N.H., *Plato on flux, perception and language* in "Proceedings of the Cambridge Philological Society" 1972, pp.65-77.
- RESHOTKO, N., *Heracleitean flux in Plato's Theaetetus* in "History of Philosophy Quarterly" vol.11, n.2, April 1994, pp.139-161.
- ROBIN, L. *Oeuvres complètes de Platon*, Gallimard, Paris 1953.
- ROBIN, L. *Platone*, trad.it.F.CALABI, Cisalpino, Milano 1992.
- ROBINSON, R., *Forms and error in Plato's Theaetetus* in "Philosophical Review" 59, 1950, pp.3-30
- ROSS, W.D., *Aristotle's Metaphysics*, 2voll, Oxford 1924, 1953³
- ROSS, W.D., *Plato's Theory of Ideas*, OUP, Oxford 1951, trad.it. G.GIORGINI, Il Mulino, Bologna 1989.
- ROTONDARO, S., *Il sogno in Platone. Fisiologia di una metafora*, Loffredo editore, Napoli 1998
- ROTONDARO, S., *Dipingere nell'anima: su alcune accezioni dell'immaginazione in Platone* in L. FORMIGARI – G. CASERTANO – I. CUBEDDU (a cura di), *Imago in phantasia depicta*, Carocci, Roma 1999, pp.69-86.
- ROTONDARO, S., *Qualche osservazione sulla memoria in un dialogo-memoria* in G.CASERTANO (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo editore, Napoli 2002, pp.216-245.
- ROWE, C.J. – WELBOURNE, M. – WILLIAMS, C.J.F., *Knowledge, Perception and Memory: Theaetetus 166b* in "Classical Quarterly" 32 (ii), 1982, pp. 304-306.

-
- RUE, R., *The philosopher in Flight: the digression (172c-177c) in Plato's Theaetetus* in "Oxford Studies in Ancient Philosophy" 1993, pp.71-100.
 - RUNCIMAN, W.G., *Plato's later epistemology*, Cambridge, University Press, 1962.
 - RYLE, G., *Letters and Syllables in Plato* in "The Philosophical Review" 1960, pp.431-451
 - RYLE, G., *Logical Atomism in Plato's Theaetetus* in "Phronesis" 1990, XXXV/1, pp.21-46.
 - SANTOS, R., *O problema do juízo falso e a sua solução parcial* in TRINDADE SANTOS, J. (organização), *Do Saber ao Conhecimento, Estudos sobre o Teeteto*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa-Braga 2005, pp.91-102.
 - SCOLNICOV, S., *Plato's Metaphysics of Education*, Routledge, London and New York, 1988.
 - SCOLNICOV, S., *Teeteto: tema e struttura*, in J. TRINDADE SANTOS (organização), *Do Saber ao Conhecimento, Estudos sobre o Teeteto*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa-Braga 2005, pp.127-134.
 - SEDLEY, D., *A platonist reading of Theaetetus 145-147* in "Proceeding of the Aristotelian Society" 1993, pp.225-249.
 - SEDLEY, D., *Three Platonist Interpretations of the Theaetetus* in C. GILL – M. MCCABE (edd.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford 1996, pp.79-103
 - SEDLEY, D., *The Collapse of Language? Theaetetus 179c-183c* in "Journal of the International Plato Society" 2003, Plato <<http://www.ex.ac.uk/plato>> 3
 - SEDLEY, D., *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford University Press, Oxford 2004
 - SHEA, J., *Judgment and Perception in Theaetetus 184-186* in "Journal of the History of Philosophy" 23, 1, January 1985, pp.1-14.
 - SILVERMAN, A., *Plato on Perception and 'Common'* in "Classical Quarterly" XL, 1990, pp.148-175.
 - SILVERMAN, A., *Flux and Language in the Theaetetus* in "Oxford Studies in Ancient Philosophy" (18), 2000, pp.109-152.
 - SPINELLI, E., *Socratismo, platonismo e arte della vita. Ancora sulla digressione del Teeteto (172c-177c)* in G. CASERTANO (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli 2002, pp.201-215
 - SPRUTE, J., *Über den Erkenntnisbegriff in Platons Theaitet* in "Phronesis" 1968, pp.47-67.
 - STRAMEL, J.S., *A New Verdict on the 'Jury Passage': Theaetetus 201a-c* in "Ancient Philosophy" 9, 1989, pp.1-14.
 - TAYLOR, A.E., *Plato. The man and his work*, Methuen, London 1926, trad.it. M.CORSI, *Platone. L'uomo e l'opera*, La Nuova Italia, Firenze 1968.
 - TIGNER, S.S., *The 'Exquisite' Argument at Tht. 171a* in "Mnemosyne" (24) 1971, pp.366-369.
 - TRABATTONI, F., *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, La Nuova Italia, Firenze 1994.
 - TRABATTONI, F., *Platone*, Carocci, Roma 1998.
 - TRABATTONI, F., *Il pensiero come dialogo interiore (Theat.189e4-190a6)* in G. CASERTANO (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli 2002, pp.175-187.
 - TRABATTONI, F., *Logos e doxa: o significado da refutação da terceira definição de epistémē no Teeteto*, tradução de M.G. GOMES DE PINA, in J. TRINDADE SANTOS (organização), *Do Saber ao Conhecimento, Estudos sobre o Teeteto*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa-Braga 2005, pp.111-126.
 - TRABATTONI, F., *La verità nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Carocci, Roma 2005.
 - TRINDADE SANTOS, J., *Conoscenza e sapere in Platone* in G. CASERTANO (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli 2002, pp.24-38.

- TRINDADE SANTOS, J. (organização), *Do Saber ao Conhecimento, Estudos sobre o Teeteto*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa-Braga 2005
- TRINDADE SANTOS, J., *Epistémé e Formas no Teeteto*, in J. TRINDADE SANTOS (organização), *Do Saber ao Conhecimento, Estudos sobre o Teeteto*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa-Braga 2005, pp.43-62.
- TRINDADE SANTOS, J., *O lugar do Teeteto no corpus platónico*, in J. TRINDADE SANTOS (organização), *Do Saber ao Conhecimento, Estudos sobre o Teeteto*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa-Braga 2005, pp.135-138.
- VEGETTI, M., *Il coltello e lo stilo. Animali, schiavi, barbari, donne, alle origini della razionalità scientifica*, Milano 1979.
- VEGETTI, M., *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1989.
- VEGETTI, M., *Katabasis*, in PLATONE, *La Repubblica*, Traduzione e commento a cura di M. VEGETTI, volume I, libro I, Bibliopolis, Napoli 1998, pp.93-104.
- VEGETTI, M., *Nell'ombra di Theuth. Dinamiche della scrittura in Platone* in M. DETIENNE (a cura di), *Sapere e scrittura in Grecia*, Roma-Bari, 1997, pp.201-227.
- VEGETTI, M., *Società dialogica e strategie argomentative nella Repubblica (e contro la Repubblica)* in G. CASERTANO (a cura di), *La struttura del dialogo platonico*, Loffredo editore, Napoli 2000, pp.74-85.
- VEGETTI, M., *Quindici lezioni su Platone*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2003.
- VELARDI, R., *Scrittura e tradizione dei dialoghi in Platone* in G. CASERTANO (a cura di), *La struttura del dialogo platonico*, Loffredo editore, Napoli 2000, pp.108-139.
- VERNANT, J.P. *Mito e pensiero presso i Greci*, trad.it., Torino 1970
- VERNANT, J.P. (a cura di), *L'uomo greco*, trad.it., Laterza, Roma-Bari 1997.
- VLASTOS, G., *Socrates' Disavowal of knowledge* in "The Philosophical Quarterly" vol.35 n.138, January 1985, pp.1-31 (poi in FINE, G. (ed.) *Plato1. Metaphysics and Epistemology*, Oxford Readings in Philosophy, Oxford 1999, pp.64-92).
- VLASTOS, G., *Socrate. Il filosofo dell'ironia complessa*, trad.it. A. BLASINA, La Nuova Italia, Firenze 1998.
- WASSERSTEIN, A., *Theaetetus and the History of the Numbers* in "Classical Quarterly" 1958, pp.165-179.
- WATANABE, K., *The Theaetetus on Letters and Knowledge* in "Phronesis" 1987, pp.143-165.
- WATERLOW, S., *Protagoras and Inconsistency: Theaetetus 171a6-c7* in "Archiv für Geschichte der Philosophie" (59) 1977, pp.19-36.
- WATSON, J., *Plato and Protagoras* in "The Philosophical Review" vol.XVI n.5, September 1907, pp.469-487.
- WATSON SCHIPPER, E., *Perceptual Judgments and Particulars in Plato's Later Philosophy* in "Phronesis" 1961, pp.102-109.
- WENGERT, R.G., *The Paradox of the Midwife* in "History of Philosophy Quarterly" vol.5 n.1, January 1988, pp.3-9.
- WHEELER III, S.C., *The Conclusion of the Theaetetus* in "History of Philosophy Quarterly" vol.1 n.4, October 1984, pp.355-367.
- WHITE, F.C., *Ὡς ἐπιστήμη οὐσα A Passage of Some Elegance in the Theaetetus* in "Phronesis" 1972, pp.219-226.
- WHITE, F.C., *The Theory of Flux in the Theaetetus* in "Apeiron" vol.X n.2, November 1976, pp.1-10.
- WHITE, F.C., *Protagoras Unbound* in "Canadian Journal of Philosophy", supplementary volume n.1, part 1, 1974, pp.1-9.

-
- WILLIAMS, C.J.F., *Referential Opacity and False Belief in the Theaetetus* in "The Philosophical Quarterly", vol.22 n.89, October 1972, pp.289-302.
 - WILLIAMS, C.J.F., *Theaetetus in Bad Company* in "Philosophy" 67, 1992, pp.549-551.
 - XENAKIS, J., *Essance, Being and Fact in Plato: An Analysis of One of Theaetetus 'Koina'* in "Kant Studien", 1958, pp.167-181.